

LÁBJEGYZETEK



PLATÓNHOZ

AZ AKARAT

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 9.

AZ AKARAT

LÁBJEGYZETEK PLATÓNHOZ 9.

AZ AKARAT

Szerkesztette:
Laczkó Sándor

Szeged
Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány,
Magyar Filozófiai Társaság
Státus Kiadó
2011

Sorozatszerkesztő: *Laczkó Sándor és Dékány András*

A kötet támogatói:

Magyar Filozófiai Társaság

Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány

Magyar Tudományos Akadémia

nka

Nemzeti Kulturális Alap

© Laczkó Sándor

©A kötet szerzői

Kiadja a Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány (Szeged)

Magyar Filozófiai Társaság (Budapest – Szeged)

Státus Kiadó (Csíkszereda)

Felelős kiadó: Laczkó Sándor

Sorozatterv: Bíró Zoltán

Műszaki szerkesztő: Birtók József

Nyomdai kivitelezés: Státus Kiadó és Nyomda

ISBN 978-963-88812-1-2

ISSN 1785-7082

AZ AKARAT MEGNYILVÁNULÁSÁNAK KÜLÖNÖS VOLTÁRÓL ELŐSZÓ

LACZKÓ SÁNDOR

Mire való és milyen módo(ko)n nyilvánul meg az akarat? Létezik-e egyáltalán szabad akarat, (akarat szabadság), vagy pusztán a determinizmusok láncolatáról beszélhetünk? Hogyan viszonyul egymáshoz az akarat és az észhasználat, az akarat és a szabadság, az akarat és a potencialitás, illetve az akarat és a céltételező gondolkodás? S hogyan függ össze az akarat a cselekvéssel, illetve a morállal? Milyen veszélyeket rejt magában a modern ember önhittsége és akarat(osság)a, s milyen kapcsolat tételezhető az akarat és a (politikai és egyéni) felelősség között?

S folytatva, milyen viszonyban van egymással az emberi és az isteni akarat? Miért, hogy az isteni akarat fürkészése a tévelygő és reménykedő ember számára oly kedves és nélkülözhetetlen elfoglaltság? S ezzel összefüggésben az emberi akarat permanens és állandó, netán esetleges és elillanó, avagy végtelen, s ebben a tekintetben lenne az ember Isten képmása? Vagy egyszerűen valóban maga a szabad akarat volna az ember bűnös létének forrása?

Tudjuk-e, hogy miből táplálkozik és milyen motívumai vannak, s hogyan nyer irányt és célt? A lehetőségeket korlátozza vagy inkább beteljesíti? A lehetőségek közötti választás, avagy a lehetőségek teremtésének az illetékes lenne? Vagy egyenesen a lehetőségek előtti akadályok elhárítását célozná? A szabadság pedig ebben a tekintetben nem lenne más, mint a lehetőségek előtti akadályok hiánya?

Tovább menve, beszélhetünk-e egyáltalán mentális autonómiáról? Vagy az akarat nem lenne más csak egy illúzió? És vajon lehetséges-e legyőzni az akaratot? Létezik-e akarattalanság, akarat-nélküliség, s milyen módon nyilvánul meg a nem-akaras? Túl lehet-e lépni az akaraton? Egyáltalán, akaratunk elvesztése, vagy birtoklása hogyan viszonyul életünk uralásához? Illetékes-e az akarat az önmagunk felett gyakorolt hatalom tekintetében? S mennyiben jut szerep számára abban, hogy mit, mikor és miért tesz, vagy nem tesz az ember?

Tudunk-e válaszolni a kérdésre, hogy milyen viszonyban áll akaratunk identitásunkkal, illetve az én akaratom mások akaratával? Akaratunk

mindenkor a miénk, vagy nem minden esetben mi rendelkezünk vele? Lehet-e az én akaratom mások számára pusztán a kényszerítés és korlátozás eszköze? Gondolhatjuk-e, hogy akaratumk mindössze vágyaink beteljesítésére lenne hivatott? Akarjuk, akarhatjuk-e mindenkor azt, amire vágyunk, avagy hogyan viszonyulnak egymáshoz vágyaink és akaratumk, érzelmi affektusaink és szabad döntésünk? Esetleg bölcsőbb dolog nem mindig akarumk azt, amire vágyunk, s isteni szerencse, ha néha nem teljesülnek vágyaink, s nem ér célt akaratumk? Lehetséges-e megtanulni akarumk (és szeretnünk) azt, amik vágyunk, s amink van, ami így egyúttal lehetőséget adna számunkra arra is, hogy túljussunk önelégült és kártékony vágyainkon? Egyáltalán lehetséges-e önnön akarati megnyilvánulásainkhoz és vágyainkhoz bölcsen viszonyulnunk? S van-e olyan, amit, bár lehetőségünkben áll megtennünk, de mégsem szabad akarumk? Lehet-e az akarat romboló késztetéseink legyőzésére (vétójára) hivatott? Létezhet-e szabad nem-akaras, mint morális felelősség?

Végző soron mi tehát az akarat? Késztetés, erő, eszköz, potencialitás, hatalom (akaras), vagy egyszerűen csak egy illúzió?

Látjuk, naponta tapasztaljuk, hogy akaratumk (és mások akarata) milyen különös módo(ko)n nyilvánul meg. A kérdések végtelen sokasága jelzi, hogy mennyire bonyolult és szinte megfoghatatlan problémahalmaz számunkra az akarat. Mégis – mi mást tehetnénk –, önmagunk és mások akaratának a megértésére, vagy éppen elviselésére törekszünk.

* * *

A Lábjegyzetek Platónhoz: Az akarat című tanulmánykötet kiadásával nem volt, s nem is lehetett a célunk a felvetődő kérdések hiánytalan megválaszolása. Mint ahogyan a sorozat eddigi kötetének esetében is tettük, mindössze 'lábjegyzeteket' kívántunk fűzni a meglehetősen régi keltezésű problémá(k)hoz. A Lábjegyzetek Platónhoz című konferencia- és könyvsorozat elindítását a fogalmak tisztázásának az igénye vezérelte. Olyan fogalmakat, illetve problémákat igyekeztünk 'lábjegyzetelni', amelyek első, mondhatni klasszikus előfordulásai az antikvitásban gyökereznek, de amely fogalmak, illetve problémák ma is jelen vannak gondolkodásunkban, s a róluk folyó diskurzusz nem ért, s nem is érhetett véget. A konferencia- és könyvsorozat Whiteheadtől kölcsönzött címe ugyan Platónra utal, de egyúttal a kutatások minden irányban, minden korra és tudásterületre történő kiterjesztésére is ösztönöz bennünket.

Az *akarat* kapcsán kérdésünk jobbára ugyanaz, mint korábbi témáink, a *szeretet*, az *erény*, a *bűn*, a *barátság*, a *lelkismeret*, a *gyűlölet*, az

igazságosság és a szabadság esetében volt. Nevezetesen, milyen módon lehetséges az *akarat*, (a *szeretet*, az *erény*, a *bűn*, a *barátság*, a *lelkiismeret*, a *gyűlölet*, az *igazságosság és a szabadság*) összefüggésrendszeréről teoretikusan (vagy éppen praktikusán), az értelmezési hagyomány hívó szavát és a probléma mai relevanciáját is figyelembe véve értekezünk?

Tanulmánykötetünk a *Magyar Filozófiai Társaság* és az *SZTE BTK Filozófia Tanszéke* szervezésében Szegeden, 2010. május 13-14-én megtartott, *Lábjegyzetek Platónhoz: Az akarat* című tanévzáró konferencián elhangzott 28 előadás szerkesztett, gondozott, és kötetünk számára kibővített anyagát tartalmazza. *Lábjegyzetek Platónhoz* sorozatcímen immáron kilencedik alkalommal került sor tanévzáró konferenciára Szegeden. A rendezvény-sorozat a Magyar Filozófiai Társaság évenként megrendezésre kerülő nagyrendezvénye. A 2002-ben tartott, *A szeretet* alcímű konferencia előadásai nem jelentek meg nyomtatásban, míg *Az erény* (2003) alcímű rendezvény anyaga képezte a *Lábjegyzetek Platónhoz* című könyvsorozat első kötetét. Bár *A bűn* alcímű (2004) rendezvény volt a konferenciasorozat harmadik állomása, az ott elhangzott előadások szövegeit a könyvsorozat 2–3. köteteként jelentettük meg, s ezzel szinkronba hoztuk a konferencia- és könyvsorozat sorszámozását. A konferenciasorozat 4., *A barátság* alcímű (2005) rendezvényének anyaga egyben a könyvsorozat 4. köteteként látott napvilágot. Ezt követte *A lelkiismeret* című konferencia (2006), illetve annak tanulmánykötete a sorozat 5. köteteként, majd pedig *A gyűlölet* problematikája képezte vizsgálódásaink tárgyát (2007), s egyben a könyvsorozat 6. kötetét. Az igazságosság alcímet viselő konferencia (2008) előadásai a könyvsorozat 7. köteteként jelentek meg, míg *A szabadság* címen rendezett konferencia (2009) kötete a könyvsorozat 8. köteteként látott napvilágot. Mostani, *Az akarat* című tanulmánykötetünk pedig a sorozat 9. köteteként jelenik meg.

A kötet szerkesztése során az előző kötetekben már megszokott tematikus és időrendi, illetve problémátörténeti elrendezési módot eszközöltük. A szövegek jegyzetanyagát egységesítve, lábjegyzetként helyeztük el. Az idegen szavakat és a műcímeket kurziváltuk. A konferencián elhangzott nagyelőadások az egyes tematikus és/vagy időrendi blokkok kezdőszövegei lettek.

Megköszönve a kötet szerzőinek (a konferencia előadóinak) a munkáját, abban a reményben tesszük közzé az akaratról szóló tanulmánykötetünket, hogy 'lábjegyzeteink' számot tarthatnak az olvasók érdeklődésére.

***„...elment egy magányos helyre, és leült,
hogyan eltöprengjen: melyik utat válassza.”***

„HERKULES VÁLASZÚTON” (AKARAT ÉS DÖNTÉS)

BACSÓ BÉLA

„Nature changes from a *given* into a *willed*
homologating principle.”

Reiner Schürmann – *Broken Hegemonies*

A Xenophón által megőrzött Prodikosz szöveg, amely az ifjúvá serdült Héraklész döntési helyzetét írta le, a korareneszánsz humanista hagyományban és az erre építő festészeti tradícióban kedvelt téma volt. A *Herkules válaszüton* nem csak arra utalt, hogy az erény útját nem könnyű bejárni, hanem azt is jól példázta, hogy aki az erényt választja szembe kell nézzen a választásból fakadó lemondással, ám jutalma nem csekély. Valószínű, ha az *Emlékeim Szókratészről* (II.1.) szöveghely csak annyit őrzött volna meg, és jelentett volna a hagyomány számára, akkor már Platón sem tartotta volna Prodikoszt, aki egy ideig Szókratészt is tanította, a szofisták között a legkiválóbbnak, a döntés ugyanis nem egyszerűen akaratnyilvánítás, hanem annak mérlegelése, hogy mi szól a döntésre váró tárgy ellen vagy mellette. Végül is akkor vagyunk képesek dönteni, ha az akaratnyilvánítást megelőzően *tudjuk*, hogy miért vagyunk valami ellen, vagy éppen mellett. Ennek a tudásnak¹ közvetlen vonatkozása van arra, hogy magunkat valamilyennek tartjuk, hiszen ritka az olyan ember, aki tetszeleg azzal, hogy ő nem is tud, a tudás megszerzésének tehát legfőbb akadálya mi magunk vagyunk, hiszen „senki sem mondja Szókratészen kívül” – tudom, hogy nem tudom. A tudás, vagy amit annak tartunk, ugyan kétségtelenül van, de nem óvja meg az embert attól, hogy az erény szerinti döntésre törekedve mind a célt, mind az eszközt elvétse. Az erény szerinti tettet megelőző tudás nem férhető hozzá a maga teljességében az ember számára, azaz az ember tud, ám nem tudhat mindent, kétségtelen – ha egyáltalán! – csak később fogjuk fel, hogy elvettünk valamit és miért. Tévedünk/eltérünk mert valami külső, vagy belső akadály nem tette lehetővé, hogy amit véghez akartunk vinni célját érje és úgy, ahogy elgondoltuk. Tévedünk/eltérünk, mert amit tudni vélünk, még akkor is tudásnak tekintjük, amikor a tárgy ennek

¹ V.ö. K. Oehler: *Subjektivität und Selbstbewußtsein in der Antike* Königshausen & Neumann 1997., 37–52. o.

ellenkezőjével szembesít. Gadamer egy alkalommal ezt úgy fogalmazta meg: „Wissen ist also Wissend-sein”², vagyis amit tudunk, az azzal, ami van, *időlegesen* fedésbe kerül, míg ha nem, akkor már legalább ezt tudjuk, számot igyekszünk adni arról, hogy miként van az, amit tudni véltünk, ám most mégsem tudjuk. Azt, hogy miként is volt, talán még tudjuk, amire tudásunk vonatkozott másként is lehet, mint eddig volt, legyen szó akár saját magunkról. Arisztotelész a *Nikomakhoszi Ethika* hetedik könyvében így írt erről az eltérésről, arról a bizonytalanságról, ami tudás és nem-tudás között lép fel: „...a fegyelmezetlen ember – bár jól tudja, hogy amit tesz, az rossz – mégis megteszi szenvedélyből; a fegyelmezett ember ellenben éppen, mivel tudja, hogy kívánságai gonoszak, józan meggondolásból nem követi őket.”³ Vajon nem leszünk-e itt áldozatai egy olyan ész-hitnek, ami nem csak azt tudja mit, hanem azt is, hogy valamit miért nem visz végbe az ember?

Erwin Panofsky⁴, aki első könyvét ennek a reneszánszban és barokkban újraéledő antik motívumnak szentelte, joggal állapította meg, hogy Herkules nem egyszerűen *válaszút* előtt áll, hanem *kétely* ébred benne, mintegy elgondolkodik arról, hogy milyen útra terelje életét. „...elment egy magányos helyre, és leült, hogy eltöprengjen: melyik utat válassza.”⁵ A töprengő előtt megjelenő két istennő az Erény és a Boldogság testesíti meg *az eltérő életutakat*. Panofsky a motívum változásának elemzésekor kitért arra, hogy Herkules alakja, nem csak az erő és bátorság allegóriája, hanem annak *a sztoikus erénynek*, ami később többféle módon változott. Néhány meghatározó elemet felsorolt ezek közül: általánosan elfogadott, hogy az erény fáradtságos és lemondással jár, míg a hitványság könnyű és sokszor boldogító; a második elem, hogy az élet számtalanszor a rossz és jó út előtt áll, az előbbi széles és könnyen halad rajta az ember, míg az utóbbi szűk, emelkedő és akadályokkal teli (v.ö. Máté 7,13.); a harmadik Panofsky által kiemelt elem a görög beszédkultúrában jelenlevő *szünkrizisz*, ami a vitázó felek szembenállása. Ez egyfelől azt jelenti, hogy a vitázók egymást kívánják meggyőzni, a másik fölébe akarnak kerülni úgy, hogy a tárgyat fokról-fokra igazabb módon

² H.-G. Gadamer: Sokrates' Frömmigkeit des Nichtwissens In. U.ö. – *Plato im Dialog* J.C.B.Mohr(Paul Siebeck) 1991., 107. o.

³ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Ethika* Fordította Szabó Miklós Magyar Helikon 1971., 1145b, 172. o.

⁴ V.ö. E. Panofsky: *Herkules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst.* (1930) kiad. D. Wuttke Gebr. Mann Verlag 1997., 42. o., figyelemre méltó kiegészítéseket tartalmaz az új német kiadás, főként Th. E. Mommsen által képviselt álláspontot illetően, hogy Petrarca mennyiben előkészítője a Hercules választáson toposz ismételt elterjedésének a reneszánszban, ehhez v.ö. Petrarch and the Story of the Choice of Hercules In. *Journal of the Warburg and Courtauld Inst.* Vol. 16. No. 34. 1953. , valamint Edgar Wind fontos írását *Tugend versöhnt mit Lust* In. U.ö. – *Heidnische Mysterien in der Renaissance* Suhrkamp Verlag 1981., 99.o.

⁵ Xenophon: *Emlékek Szókratészről* Fordította Németh Gy. Európa 1986., 53. o.

próbálják kiállítani, hiszen a vita nem a másik ellenében, hanem a vita tárgyának igaz bemutatásáért folyik. Panofsky⁶ véleménye szerint Prodikosz volt az, aki egybefogta ezeket az elemeket egy olyan allegóriává, amely végső soron az ember helyzetét *a döntés és akaratnyilvánítás jelenetévé tette* („Entscheidungsszene”), s ezzel megnyitotta a későbbi képi ábrázolások számára az utat, legyen az a mögötte működő alkotói elvek szerint moralizáló és szigorú, vagy éppen a test gyönyörűsége felé forduló ábrázolás.

Julia Annas egy ragyogó felvetéssel visz vissza a görög kérdésfeltevéshez, hiszen maga is egy pillanatra megriad attól: akarni a nehezét, ma valamiképpen teljesen idejétmúltnak látszik. „Amennyiben a boldogság csak azt jelenti, hogy elnyerjük, amit akarunk, *akkor a Herkules válaszáton elképzelés nem értelmes.*”⁷ Jól értsük, tehát boldoggá akkor válunk, ha az életünk egészét, benne az örömet és gyönyört nem nélkülözve, áthatja a helyes döntésből fakadó akaratnyilvánítás és tett – így vagyunk a másokkal osztott világban. Ekkor, amit magunkra nézve és a helyzetből fakadóan tudunk, az nem más, mint ahogy a dolog van – nincs kétely. Ennek megnyilvánulása, hogy a tudásból fakadó ismeret, amit magam és mások számára igazként állítok, kiállja a vizsgáló pillantást és mások számára is ekként elfogadott. Ezért kapcsolta össze Michel Foucault⁸ egyik utolsó előadásában az *episzteme*-t, az *eunoia*-t és a *parrhesia*-t, vagyis igaznak tartani csak azt lehet, ami mások számára is az, a jó-akarat távol van attól, hogy magának és másoknak kedvezzen, mert azt kívánja tudni, hogy miként lehet az ember igaz és jó, az adott helyzetben és tárgya vonatkozásában. Ekkor az ember az, amivé igazmondása folytán vált, nem pedig olyan birtoklásban igazolt eredmény, amitől a szerencse, vagy az idő, hamar megfosztja az embert. Nem véletlen, hogy Eric Voegelin, aki az *együttélés* görög kultúrájának ragyogó elemzését nyújtotta, amelyből a szofisták értékelése sem hiányzott, hiszen bennük, az ő gondolatainkban látta meg annak a közösnek a keresését, ami az emberek számára egy pillanatban hirtelen eltűnik. Az *euthümia* kapcsán Démokritoszt idézi⁹: *az ember számára a helyes mérték biztosabb, mint a mértéktelenség, s az öröm/jókedély abból ébred, ha képes az örömet mérték szerint élvezni*

⁶ V.ö. Panofsky id. mű 45.o.

⁷ J. Annas: *Kurze Einführung in die antike Philosophie* Fordította C. Bachmann Vandenhoeck&Ruprecht 2009., 66. o.

⁸ V.ö. M. Foucault: *Die Regierung des Selbst und der anderen* Fordította J. Schröder Suhrkamp 2009., 447. skk. o.

⁹ V.ö. E. Voegelin: *Die Welt der Polis – Vom Mythos zur Philosophie* kiad. J. Gebhardt Fink Verlag 2003., 177. o., valamint *Die Vorsokratiker* kiad. J. Mansfeld Ph. Reclam jun. 1993., 267. o. (DK 68 B 191), Démokritosz *euthümia* elgondolásának átvétele a sztoában egy olyan belső, a külső félelemtől mentes nyugalom és egyensúly formájában jelenik meg, ami minden életvezetés célja kell legyen. V.ö. ehhez G. Striker – Ataraxia: Happiness as Tranquillity In. *Monist* Jan. 1990. Vol. 73, Issue 1.

és tartani az élet összerendezettségét. Vagyis, mint erre sokak mellett Voegelin is utalt, *physis* és *nomos* egymást állandóan korrigáló módon érvényesülnek. A görög filozófia egészén átvonul ez a kettősség, míg végül az ember a saját maga adta törvény ígézetében úgy véli, hogy amit ő akar, az az egyedül jó, s ezzel a *physis* mint természetérv eltűnik.

Cicero a *De Officiis* első könyvében már azt mondja Xenophon/Prodikosz szövegére utalva, hogy Herkulesseel ugyan megtörténhetett ez, hogy Erény és Gyönyör ígérte meg, „*de nem történhetik meg velünk. Mi azokat utánozzuk, akik nekünk tetszenek, és az ő törekvéseik, szokásaik vannak reánk hatással*”¹⁰, azaz sem az isteni törvény, sem a létezés igazsága, hanem sokkal inkább a társas érintkezés, a születés, a társadalom kulturális konvenciói azok, amelyek kényszerítően mintáinkat adják. Cicero azonban egy döntő ponton, mégis megőrzi a görög gondolatot, amikor azt mondja: *helyes elhatározásból* kiindulva változtathatjuk meg életpályánkat, ám ez a döntés ki kell tűnjön mások számára. A másik döntő elem, amelyet a sztoa nyomán fejt ki, hogy a véghezvinni kívánt, akarattal felvállalt, ám megfontolással párosult döntés csakis a *helyzethez illő lehet*, vagyis nem léphet át egy mértéket, amely magából a személyből, körülményeiből és életkorából fakad. „Semmi sem illik annyira az emberhez, mint ha minden tetteiben és szándékában állhatatos marad.”¹¹ Ennek az állhatatosságnak, vagy állandóságnak (*constantia*), amely az erényes, kötelességeknek megfelelő viselkedés alapja, van egy lényeges eleme, hogy aki ilyen, az akként is jelenik meg, vagyis mások is annak látják, viselkedése illendő, vagy inkább illeszkedik a helyzethez és ahhoz, ami ő. Cicero az erényes magatartás külső mozzanatának tekinti a *decorum*-ot, ezzel megtartja a görög *prepon* viszonylagosságát és viszonylatban képződő jellegét – a nagyság mindig viszonylagos dolog (NE. 1122a).

Ennek a viszonylagosságnak a kifejeződése az, hogy Herkules választása, mint Panofsky¹² megfigyelte, majd minden esetben a vitázó felek között, mintegy a vita közepette kerül ábrázolásra. Így jelenik meg egy kései előfordulásában azon a képen is, amit Shaftesbury¹³ rendelt meg Luca Giordano tanítványától, Paolo de Matteistól, ahol az illendő¹⁴ esztétikai-etikai megzabolázása és túlzó egyensúlya már-már zavaró. Persze mint Panofsky joggal

¹⁰ Cicero: A kötelességek In. U.ö. – *Válogatott művei* Fordította Havas L. Európa 1974., 295–296. o., Cicero: *De Officiis* latin/német kiad. H. Gunermann Ph. Reclam jun. 2007., 103. és 105. o.

¹¹ Cicero u.o. 298. o., latin/német 109. o.

¹² V.ö. Panofsky id. mű 62. o.

¹³ V.ö. Shaftesbury: *The Judgment of Hercules* In. U.ö. *Characteristicks of Men, Manners, Opinions, Times*. Vol. 3. (1737) kiad. D. den Uyl Indianapolis/Liberty Fund 2001. 349. skk.o.

¹⁴ Ennek az illendőnek-prepon-nak az elemzéséhez Max Pohlenz – *Die Stoa* I. kötet (1948) Vandenhoeck&Ruprecht 1992., 191. skk.o.

utalt rá, Shaftesbury megértette, hogy Herkules választása kép, éppen úgy kell bemutatni Herkulest, mint aki döntés *előtt* áll, azaz tekintetbe veszi a pro és kontra felhozott érveket, nem jelenhet meg kínok közepette, sőt alakja, mint maga Shaftesbury kiemelte, állhatatosságot (*consistency*) kell mutatni, aki mintegy sejti a jövődőt, képes előrelátni azt, ami vár rá. Maga az ábrázolás pedig éppen a fenti etiko-esztétikai elv szerint mintegy meghagyja az elmét a bizonytalanságban, mivel a döntés, amit az Erény javára hoz meg, bizony nem kevés lemondással jár. A megjelenő ember úgy mutatkozik a képen, hogy tartása, pillantása kifejezze a lélek tántoríthatatlanságát (*decorum-decency*). Mint már fent is utaltunk rá, nem azért állhatatos, mert morálisan kikezdehetetlen, hanem mert döntését nem pusztán a pillanat szerint hozza meg, vagyis az akaratnyilvánítás, mint döntés az élet egészét érinti, nem a pillanatnyi gyönyört, vagy örömet.

Van ebben a *köztességben* valami, amit teljességgel helyénvalónak tarthatunk, amit talán azzal bővíthetünk, hogy ez a sajátos, hol túl didaktikus, hol pedig éppen ezt elleplező bemutatás visszamegy arra a szókratikus dialógikus helyzetre, amelyben nem csak a vitában résztvevők, hanem mintegy azok is jelen vannak, akik nem szólnak meg. Ezt bontotta ki Raphael Woolf¹⁵ a *Prótagorasz* dialógust elemezve a *személytelen beszélő* (*impersonal interlocutor*) „felléptetésével”, s amennyiben ezt a képi ábrázolásra alkalmazzuk, akkor nyilvánvaló, hogy az, aki jelen van, ám nem szól, véleménye mégis belejátszik abba, ahogy beszélnek a tárgyról, nem más, mint a néző. Woolf nemcsak az akarat gyengeségét, a döntéstől eltérő szóbeli, vagy cselekvésbeli akaratgyengeséget (*akraszia*) emeli ki, hanem alapvetően azt, hogy az *akraszia* nem vezethető vissza egyetlen olyan okra, amely miatt valaki eltér attól, amiről tudja, hogy jó és megteendő. Ezzel a *Prótagorasz* szöveg nehéz kérdés elé állít minket, ha tudjuk, hogy valami jó, ám mégsem azt tesszük meg, akkor a legnagyobb nehézség abban áll, hogy megértsük, miből fakad ez az eltérés, vagy inkább eltévelyedés. Bárány István az új fordításhoz írott kiváló utószavában a következőképpen fogalmazott: „A fegyelmezetlenség, az *akraszia* pusztán optikai csalódás: a látszólag fegyelmezetlen ember valójában 'tudása hiányos volta miatt téved', és lesz fegyelmezetlen. Amit a köznyelv a szenvedélyekkel, a gyönyörrel szemben mutatott erőtlenségnek, vagyis fegyelmezetlenségnek tart, az a szókratészi elemzés szerint tudatlanság.”¹⁶ Bárány joggal utalt Arisztotelész kritikájára, mely szerint Platón szándéka szerint nem lehet kiiktatni a lélek értelemmel nem rendelkező részét. Woolf elgondolása szerint tehát éppen a közvélekedés, azaz a mások

¹⁵ V.ö. R. Woolf: Consistency and Akrasia in Plato's *Protagoras* In. *Phronesis* XLVII/3. 2002

¹⁶ Bárány I.: Utószó. Platón – *Prótagorasz* Fordította Faragó L. és Bárány I. Atlantisz Kiadó 2007., 164. o.

előtt, a mások viszonylatában véghezvitt akaratnyilvánítás, amely akár szóban, akár tettben, nem a kezdetben tudott jót célozza, kétségtelenül azért is elvétheti tárgyát, mert hiszen nem tudja és nem is tudhatja, miként vihetné végbe azok között és azok előtt, akik még részei választásának. A jót nem elég tudni, hanem a döntésben ki is kell nyilvánítani, azaz eszerint kell cselekedni. *Tudni a jót és aszerint lenni*, ez a görög filozófia nagy kérdése.

A motívum egy másik ábrázolása, amelyet persze a Prodikosz szöveghely megenged, inkább álomba merülve mutatja hősünket. Az álom direkt valóságvonatkozást felfüggesztő jellege még inkább elősegítheti azt a vizsgálatot, amelyet a lélek magán és magában végez – hiszen az álomban szinte „bármivel szembe tudunk nézni”, még ha nem is akarattal megy ez végbe. Olaf Gigon kiadásában olvashatunk egy Hérodotoszhoz írott Epikurosz¹⁷ levelet: „A tévedés nem lenne lehetséges, ha nem lépne fel bennünk egy másik mozgás, ami ugyan a megjelenítő felfogással összekapcsolódik, ám mégis különbözik tőle.” Vagyis az, ami bennünk meg/leképzett és ami a dolog nem szükségképpen esik egybe; az álom, mint Epikurosz írta, egyike az ilyen eltérést és tévedést eredményező képzetalkotásnak, az álom és valóság között soha nincs teljes átfedés. Amikor a levélben használja a *szüмптоma* fordulatot, olyan kísérő jelenséget ért ezen, amely nem is tartozik világosan és időtlenül ahhoz, ahogy az ember van, bár az ember szimptomatikus megjelenéséből gyakran szoktunk felszínesen következtetni, s a tévedés itt is gyakran előáll. A *szüмптоma* éppen azt teszi láthatatlanná, ahogy az ember van, és inkább azt mutatja, ami az emberben végbemegy. Raffaello *Allegória (A lovag álma)* című képén ezeknek a kísérő/elfedő elemeknek kisebb a jelentősége, annak azonban már igen is van, hogy miként jelenik meg a Boldogság/Gyönyör/Voluptas. Panofsky¹⁸ a korérzület megváltozását látja ebben, vagyis azt, hogy akarni a jót, az erényt, nem áll oly távol attól, ahogy az ember boldoggá válhat. Persze ha akarjuk úgy is „olvashatjuk” a képet, hogy az álomban nincs oly távol Erény és Boldogság, az öltözék és a kezükben tartott tárgyak ismertetik fel velünk az istennőket, akiknek választást provokáló beállítását nem külsődleges eszközökkel kívánja elérni a festő. Ha most eltekintünk attól a megfajtottól, amelyre Panofsky utalt, mely szerint Scipio álmaként is tekinthetünk a képre, amely az álomba merült ifjút Vénusz és Minerva között mutatja, hiszen a festmény Scipione Borghese születési ajándéka volt. Az álom választási kényszerűt felfüggesztő erejét is mutatja, csak a babérfa választja szét az eltérő életpályákat allegorizáló istennőket, de alakjuk/megjelenésük már nem kényszerítő. A kép mintegy intés az életre, és az érzületváltozás a sztoikus-ciceroi olvasat felől nézve a lélek magát mozgató

¹⁷ Epikur: Brief an Herodotos In. U.ö. *Von der Überwindung der Furcht*. Katechismus, Lehrbriefe, Spruchsammlung, Fragmente kiad. O. Gigon dtv Verlag 1983., 72. o.

¹⁸ V.ö. Panofsky id. mű 82. o.

erejére utal. Így írt erről Cicero *Az állam* hatodik könyvében (Scipio álma): „Mindaz lélektelen, amit külső lökés indít el, az élőlényt viszont belső és önmozgás hajtja: ez a lélek sajátos természete és lényege.”¹⁹ Ez a lélekre vonatkozó *a se ipso moveatur* már előkészíti azt a magára a lélekre irányuló kérdést, hogy a magát vizsgáló lélek kellő akarattal képes-e azt tenni, ami jó és igaz. A legfőbb jó felé fordulni vagy elfordulni tőle, éppen azt az *út-szimbolikát* juttatja érvényre, amelyről Ágoston beszélt *A szabad akaratról* című művében: „Minthogy az az elfordulás, amelyet bűnösnek mondunk, lefelé tartó mozgás, s minden, ami lefelé tart, a semmiből ered, akkor figyelj csak meg, hova tart, s biztos leszel benne, hogy nem Isten felé. Minthogy ez a lefelé tartás akarattalagos, a mi hatalmunkban van.”²⁰ Ez a *defectus* arra utal, hogy az irányokban is megjelölt jó fent, míg a rossz lent van, s a képek ikonografikus sémája ezt fel is vállalja. Raffaello képén csak egészen csekély a választást sugalló képi tagolás. Az élet, a jó élet felett Minerva és Vénusz egyaránt őrökodik. Látjuk, hogy az út, s nem kettő!, elvezethet a magasba. Az ember, az erényről és gyönyörrel álmodó ifjú még a döntés előtt áll, az álom jótékonyan óvja a döntés meghozatalától, a lelket mozgató akarat még nem kényszeríti ki a választást. Arendt²¹ helyesen figyelte meg, hogy ez a döntően megváltozott akaratfelfogás azonban annyiban osztja a sztoa elgondolását, hogy a magát elvétő lélek *defectus*-a abból származik, hogy ugyan a lélek parancsol, ám megosztott, ugyanakkor az, hogy így van, egyben arra ösztökéli, hogy legyőzze ezt a megosztottságot. A legfőbb kérdés persze az, hogy mi ismerteti fel vele a választás szükségességét – Augustinust követve az, hogy benne és általa a még nem létező jó, amelyhez igaz viszonyt kell elfoglaljon, az ember lelkét mozgásba hozza. „Ha nem volna megosztott, nem adná parancsba, hogy legyen valami, hiszen az máris lenne.”²² Amit az akarat akar, az nem egyszerűen az akaratnyilvánításban magát kinyilvánító ember, hanem azt akarja, hogy éppen ő maga nyilvánuljon meg mint ember, egy legyen azzal az akarattal, ami a legfőbb jó. Az akarat, mint Joachim Ritter²³ int minket, elválaszthatatlan attól a tudástól, amely engedi felismerni az embernek az akaratot felszámoló elemeket, legyen az benső, vagy akár külső, azt ismerteti fel, ami az időbeli létbe vetett embert egy időre kiemeli a

¹⁹ Cicero: *Scipio álma* Fordította Havas L. Akadémia Kiadó 2007., 188. o.

²⁰ Augustinus: *A szabad akaratról* Fordította Tar Ibolya Európa 1989., 172. o.

²¹ V.ö. H. Arendt: *Vom Leben des Geistes.2. Das Wollen* ford. H. Vetter Piper Verlag 1989., 82. skk.o.

²² Augustinus: *Vallomások* (VIII. könyv 9. feje.) Ford.. Városi I. Gondolat 1982., 234. o.

²³ V.ö. J. Ritter: *Mundus Intelligibilis. Eine Untersuchung zur Aufnahme und Umwandlung der neuplatonischen Ontologie bei Augustinus* (1937) Klostermann 2002. 86. skk.o., az idő, a létezés és erény ikonográfiájához lásd Rudolf Wittkower ragyogó tanulmányát, *Gelegenheit, Zeit und Tugend* In. U.ö. – *Allegorie und Wandel der Symbole in Antike und Renaissance*. DuMont 1983.

bizonytalanságból és lehetővé válik számára, hogy a *tudásban-legyen*. Az tud, aki számol az idővel, s tudását nem az alkalom szüli, hanem az, hogy az alkalom mulasztásából tanul. Panofsky és Wittkower elősorolja a korareneszánsztól újra megjelenő döntés-ábrázolásokat, az előbbi Oresme Arisztotelész kommentárjának illusztrációit, míg Wittkower olyan ábrázolásokra utal, amelyen az erény próbája az alkalom és a szerelem.

A Raffaello képet persze úgy is nézhetjük, mint az álomban együtt és egyszerre fellépő elemek együtt-játékát a lélekben, ami itt teljességgel magában nyugszik. A léleknek ez a nyugalma előkészület a döntésre, ami tehát itt nem a kizárólagosság formáját ölti.

A barokk festészet a kiegyenlítő érzületet ismét felváltja egy elkülönítő beállítással, egy növekvő belső feszültséggel és a döntés nyilvánvaló nehézségével szembesíti a nézőt. Ennek talán legszebb példája Annibale Carracci festménye, akinek műve kapcsán Panofsky egyszerre emeli ki az antik minta nem szolgálai másolását, azaz szabad értelmezését, másrészt a jelenetező szinte színpadias megalkotottságával egy egészen új képtípust eredményez az eredendően a Farnese palotába készített mű. A *Rekonstruktion der ideelen Antike* kifejezés, amelyre Panofsky utalt, a hagyomány újrafelfedezését jelenti, s az eddig tilalom alá vont elemek megjelenítését.

A kép centrumában az érvek súlyát mérlegelő férfi jelenik meg, aki inkább magába merül, miközben megérinti az a lehetőség, amelyet a dicsőség övezte út jelenthet a számára, amelynek lejegyzésére már a Virtus pártján szolgáló költő vállalkozik, másfelől a test szépségével és vonzásával az élet gondtalan magafeledtségét kínálja számára a világi örömek istennője Voluptas. Aki mellett a maszkírozott élet attribútumai, az álarcok, a zene csábítását kínáló kottáskönyv tűnik fel. Figyelemre méltó, hogy ismét csak egy út van a képen, amely felfelé vezet, s aminek a végén egy Pegazus várja a megérkezőt. Carracci Hercules ábrázolása az erény antik mintáit követi, akinek az arcán egyszerre jelenik meg a zavar, és egyben a figyelem, arra az indíttatásra, amelyre a következő lépésben elhatározza magát, ahogy Arisztotelész figyelmeztetett rá, nincs sem érzékelés (*aistheszisz*), sem kívánság (*orexisz*) nélkül észhasználat (*nous*) elkülönülten, azaz ahhoz, hogy a döntés jó legyen az embert hajtó és törekvéseit működtető kívánság megfontolt kell legyen (*NE. VI./2*).

„A megfontolás és az elhatározások tárgya ugyanaz a dolog, azzal a különbséggel, hogy amit elhatározzunk, az már egy teljesen meghatározott dolog, hiszen a megfontolás alapján kiválasztott dolog az, amit aztán elhatározzunk.”²⁴ Talán ezért is írhatta Pohlenz és mások, hogy a görög gondolkodás nem is ismerte az akaratot, de ismerte azt, hogy az ember *akarhatja az akarását*. Ez persze még nem az igaz, sem nem az erény szerinti tett, azaz

²⁴ Arisztotelész: *Nikomakhoszi Ethika* (1113a) id. kiad. 63. o.

még nem magát éri el választásával, hanem mintegy keresi magát, megmarad a lélek olykor zavart-szenvedélyteli, döntés előtti²⁵ állapotában, vagy éppen a semmit akarja. Az akarat (*boulezisz*) talán nem több, mint az a Cicero által a sztoát követő fordulat²⁶ – *voluntas est, quae quid cum ratione desiderat* („törekedni az ésszel kívánható felé”), de nem tér-e itt vissza ismét az ész uralta, a vágyat és a törekvést béklyózó gondolat. Az akaratnyilvánítás mint döntés, nem a Semmi akarása (Nietzsche), hanem annak akarása, ami van – „szerezd magadban saját létezésre irányuló akaratodat”²⁷, ami annak lehetősége, hogy az ember túljusson önmagán, ne béklyózza ön-elégült kívánság és önszeretet az embert magához.

²⁵ Ehhez a sajátos döntés előtti, ám a szenvedély és érzés uralta *előzetes állapothoz*, ami kételkedésként jelenik meg v.ö. S.C. Byers – Augustine and the Cognitive Cause of Stoic 'Preliminary Passions' (*Propatheia*) In. *Journal of the History of Philosophy* Vol. 41, No. 4. 2003., ilyen érzés, t.i. a harag indíttatása folytán fellépő lélekmozgás szép leírását találjuk Seneca művében: „Hajlunk arra a nézetre, hogy önmagától semmire sem vállalkozik, csak a lélek egyetértésével; ugyanis az elszenvedett jogtalanság látványának érzékelése és megbosszulásának vágya, illetőleg a két dolog összekapcsolása, az, hogy nem kellett volna bántani őt, és hogy bosszút kell állnia: ez nem lehet egy olyan ösztön műve, amely akaratunkon kívül hat.” Seneca – *De Ira/A haragról* II/1. Fordította Kovács M. Seneca kiadó 1992., 71. o.

²⁶ Cicero: *Tusculanae disputationes* latin/német kiad. E.A.Kirfel Ph. Reclam jun. 2005., (IV/6.), 311. o., a *prohairezisz* és *boulezisz* fogalmait struktúrájához v.ö. Ch. Chamberlain: The Meaning of *Prohairesis* in Aristotle's Ethics In. *Transactions of the American Philological Association* 114. (1984), 147–157. o.

²⁷ Augustinus: *A szabad akaratról*. Id. kiad. 200.o., v.ö. H. Arendt: *Der Liebesbegriff bei Augustin* (1928) kiad. L. Lütkehaus Philo Verlag 2005. 88. skk. o.

A SCHOPENHAUERI „AKARAT” SZÍNRE LÉPÉSE ÉS SZÍNEVÁLTOZÁSA SAMUEL BECKETT IRODALMI MŰVEIBEN

CSEJTEI DEZSŐ – JUHÁSZ ANIKÓ

Egy katalán gondolkodó, José Ferrater Mora filozófiai szótára szerint a filozófia története során az *akarat*ról többnyire négyféle értelemben beszéltek, illetve szokás beszélni mind a mai napig:

1. *Pszichológiai* (vagy antropológiai) szempontból; az akarat ebben az esetben úgy jelenik meg, mint sajátos emberi képesség – fakultás –, mely bizonyos fajtájú cselekvések kifejeződéseként jön szóba.

2. *Morálisan* értve az akarat a szándék, az intenció problémáival áll kapcsolatban; s egyáltalán, azokkal a kérdésekkel függ össze, melyek a Jó eléréséhez szükségesek.

3. *Teológiai* szempontból nézve az akarat az isteni valóság – vagy személyiség – alapvető vonásainak egyike.

4. *Metafizikai* szempontból pedig az akaratról úgy szokás beszélni, mint ami alapelve a valóságnak, és motorja a különféle változásoknak.¹

Ha ezt a felosztást tarjuk szem előtt, akkor kijelenthetjük, hogy a most kifejtendő téma – Schopenhauer akaratfilozófiájának hatása Samuel Beckett művészetére, párhuzamok és szembenállások – a szó értelmét tekintve döntően a negyedik, a metafizikai értelemben vett akarat kategóriájába sorolható, ill. némely vonatkozását tekintve az elsőbe, vagyis a pszichológiai szempontból értelmezett akarat témakörébe.

Schopenhauer volt az a filozófus, aki Beckett művészetére talán a legerőteljesebb és legtartósabb hatást gyakorolta, holott például az író drámaíró a laikusoknál jóval mélyebben ismerte a francia filozófust, René Descartes-ot, még verset is írt róla, és tanulmányozta Kant filozófiáját is. Schopenhauer szemléletmódja nyomokban jelen van már a huszonéves Beckett gondolkodásában, világfelfogásában is; sőt, megállapíthatjuk, hogy épp a jelzett években – vagyis az 1930-as években – gyakorolja a legérezhetőbb – vagy legalábbis legközvetlenebbül kimutatható – hatást. Erről tanúskodik egy Beckettől származó levélrészlet is, amelyben a jelzett évekre tekintett vissza: „Amikor beteg voltam, nem voltam képes mászt olvasni, csak Schopenhauert. Minden más, amit megpróbáltam, csak a betegség érzetét erősítette bennem.

¹ José Ferrater Mora: *Diccionario de Filosofía*. IV. kötet. Alianza Editorial, Madrid, 1981. 3455. o.

Vele azonban mintha hirtelen kinyílna az ablak az áporodott szagú szobában. Mindig is tudtam, hogy ő azoknak egyike, akik a legtöbbet jelentik nekem, és jó ideje minden más örömnél nagyobb öröm számomra, hogy most már kezdem érteni azt is, miért van ez így. S az is örömet okoz, hogy benne olyan filozófusra találtam rá, akit költőként lehet olvasni, úgy, hogy teljességgel közömbös maradok az igazolás apriori formáival szemben” – írta barátjának, Thomas McGreevy-nek 1937 szeptemberében.² Beckett nem kifejezetten filozófiát és filozófust keresett ahhoz, hogy szépirodalmi műveit ezzel a támasztékkal erősítse meg, s az sem érdekelte különösebben, hogy a tanulmányozott szerzők jó vagy értéktelen filozófusnak minősülnek-e. Őt az foglalkoztatta, hogy felfedezte és igazolta vagy igazolni próbálta-e intellektuálisan előtte valaki azt, hogy az emberi lét alapvetően szenvedéssel teli, boldogtalan lét³. Hogy elindult-e valaki az igazolásnak azon az útján, ahová becsatlakozhat olyasvalaki is, aki hasonló módon látja a világot, ugyanakkor az igazoláshoz, annak *módjához* egy másfajta, egy újabb ösztökét is kapott, méghozzá Prousttól.

Erről az időszakról jegyzi meg James Knowlson, a Becketttről írt eddigi legátfogóbb monográfia szerzője a következőket. „Mélyen beletemetkezett Schopenhauer írásaiba, aki messzemenően befolyásolta világlátását, és egyértelmű igazolást nyújtott Beckett abbéli meggyőződéséhez, hogy az emberi életben a szenvedés a norma, hogy *az akarat ebbe úgy vegyül bele*, hogy azt nem lehet szívesen fogadottnak tekinteni, és a valódi tudat túl van az emberi megértésen”.⁴ A második világháború után az említett hatás, akárcsak az izlandi vulkánfelhő, már sokat veszített a töménységéből, ám – az általános világlátást és egyes motívumokat tekintve – mindvégig jelen van életművében.

Mindennek áttekintéséhez azonban előjáróban rögzítsük a schopenhaueri akaratmetafizika főbb tételeit:

1. *A világegyetem* – velünk együtt – teljes egészében és *maradéktalanul akaratból szőtt képződmény*, a végső, a magánvaló akarat manifesztációja.
2. A világban tapasztalható *bajaink, nyomorúságaink legfőbb oka: az akarat*.
3. Az ember számára elérhető lehető legnagyobb jótétemény az akarttól való megszabadulás, *az akarat kioltása*.
4. Ennek részleges és időleges megvalósítása a *művészetben*, végérvényes és végleges elérése pedig valamely aszketikus *etikában* valósul meg.

² *The Letters of Samuel Beckett. Volume I: 1929–1940*. Cambridge University Press, Cambridge, 2009. 550. o.

³ Erről ír Tom McGreevyhez intézett levelében is 1930 júliusában.

⁴ James Knowlson: *Samuel Beckett. Eine Biographie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2001. 345. o.

I.

Beckett életművét döntően ezek a schopenhaueri filozófiából származó irányultságok hálózzák be. E hatások egyik első markáns megnyilvánulását reprezentálja az a mű, melyet 24 esztendősen, 1930-ban vetett papírra, de csak egy évvel később publikált: a *Proust*-esszé.⁵ Ebben az esszében Beckett a schopenhaueri filozófia akaratfelfogásának szellemében elemzi és értékeli Proust életművét; egyik kommentátora szerint a Proust-írás olvastán szinte az az érzés alakul ki bennünk, hogy Beckett alighogy felkelt attól az asztaltól, ahol Schopenhauer műveit tanulmányozta, már el is kezdte írni a Proust-esszét.

Az esszében Beckett, akárcsak Schopenhauer, jellegzetes kétvilág-ontológiaiát vázol fel, melyben a tapasztalati-empirikus világ legfőbb szervezőelve maga az akarat. Ennek az akaratnak a szolgálatában él az értelem. Az értelem vetíti rá az *okság* rácsozatát a jelenségekre, ezzel azonban el is torzítja azokat. Nem véletlenül és részben ennek a gondolati hatásnak a nyomán írja Beckett az esszé záró egységében, hogy ő Proust impresszionizmusán „a jelenségeknek nem-logikus érzékelésük sorrendjében és pontosságában történő jegyzőkönyvezését érti, mielőtt még eltorzítaná őket az értelem, hogy ok és okozat láncolatába gyömöszölje be őket”.⁶ S ugyanez az akarat szolgálatában működő értelem az, amely degradálja az eredeti, a teljesebb idő-érzékelést, s megteremti a monoton, a szabályok által felügylet, szokványos *időérzékelés* kontúrjait. Erről az ír gondolkodó mély beleéléssel így ír: „Proust alakjai tehát ennek a lehengerlő állapotnak és körülménynek: az Időnek az áldozatai; áldozatok, akárcsak az alacsonyabb rendű szervezetek, amelyek pusztán két dimenziót ismernek, s aztán egyszer csak szembe találják magukat a magasság misztériumával: áldozatok és börtönlakók. Nincs menekülés az órák és napok fogságából. Sem a holnapéból, sem a tegnapéből.”⁷

Az empirikus világ akarat által való megszervezésének igazi terepe azonban Beckett meglátása szerint: a szokás. Tudniillik a szokás az az idomár, mely az egyént mindennél jobban képes beleprésselni a mindennapi, a hétköznapi létezés öntőmintáiba. Az ő szavaival élve: „A szokás az egyén és környezete között vagy az egyén és önnön szerves különködései között létrejött kompromisszum, a szürke sérthetlenség garanciája, az egyén létezésének villámhárítója. A szokás az a ballaszt, mely a kutyát a tulajdon okádékához láncolja.”⁸ Az akarat szolgálatában álló szokás a világot egyönte-

⁵ „Beckett 1930 szeptemberének végén személyesen adta át a Proust-esszét Charles Prentice-nek ...– útbán Dublin felé ezért állt meg Londonban.” In: James Knowlson: *Samuel Beckett. Eine Biographie*. Id. kiad: 161.o.

⁶ Samuel Beckett: *Proust*. Európa Könyvkiadó, Budapest: 1988. 81. o. (Osztovits Levente fordítása.)

⁷ Samuel Beckett: *Proust*. Id. kiad: 8–9. o.

⁸ Samuel Beckett: *Proust*. Id. kiad: 15. o.

tűvé, homogénné teszi, ahol csak elvétele fordulnak elő váratlan meglepetések. A szokás azonban még ennél is nagyobb kárt okoz: megfosztja az embert annak lehetőségétől, hogy a dolgokat, tárgyakat – sőt, általánosságában véve magát a világot is – frissen, újszerűen tapasztalja; a szokás lesz az az instancia, mely úgy tapogatja le az új jelenségeket, hogy azok mindig szálkamentesen illeszkedjenek a már meglevő ismeretekhez. A szokásnak „köszönhető”, hogy pre-konceptuálisan észlelünk; a dologba csak azt látjuk bele, amit az előzetes világszerveződés – úgymond – „előír”: éppúgy, mint az a turista, aki az előzetesen tanulmányozott útikönyv alapján csupán beazonosítja az eléje táruló tárgyakat, s így eleve megfosztja magát az eredeti esztétikai élménytől.

Akarat és szokás legerősebb azonosításának akkor lehetünk tanúi a Proust-esszé olvasva, amikor Beckett arról ír, hogy a regény elbeszélője előtt egyszer teljesen váratlanul, emlékképszerűen, megjelenik a halott nagyanya, aki kiránthatná őt a megszokott folyamatból, a megszokott menetből. Az élmény ereje, közvetlensége felkavaró, az adott helyzetből kibillentő, ám mégiscsak a pillanatra szorítkozó. Beckett az említett élmény leírását ekképp folytatja: „De az *akarat*, az élet *akarása*, a szenvedés elkerülésének *akarása*, a pillanatnyi bénultságból föleszmélő Szokás már le is rakta gonosz és szükségyszerű struktúrájának alapjait, és nagyanya látomás enyészni kezd...”⁹

A fenti idézet részben utal arra is, hogy a szokás unalmat generáló világa olykor felfeslik itt-ott, és ennek következtében lehetővé válik, hogy újból szabadon és elfogulatlanul viszonyulhassunk a világhoz. Voltaképpen ez a magyarázat áll az alábbi passzus háttérében is: „A lét szenvedése: valamennyi képességünk szabad játéka.”¹⁰ Vagyis igaz-lét és szenvedés egymással karöltve jár; a szokás azonban hamarosan rendezi sorait, és újból rátelepszik arra a létezésre, mely néhány pillanattal korábban még eredendőségében és a maga valóságában tárult elénk.

Schopenhauer és Beckett gondolatvilágának rokonságát kutatva további párhuzamra bukkanunk akkor, amikor az akarat uralma alatt létező szubjektum állapotrajzáról van szó; a mitológiai képek hasonlósága e vonatkozásban több mint szembeszökő:

⁹ Samuel Beckett: *Proust*. Id. kiad: 38. o. (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

¹⁰ Samuel Beckett: *Proust*. Id. kiad: 16. o.

Schopenhauer

„Ekképp az akarás szubjektuma mindegyre ott leledzik **Ixión** forgó kerekén (...), s maga az örök szomjtól epedő **Tantalosz**”.¹¹

Beckett

„... inkább **Tantalusz** helyzetében vagyunk, azzal a különbséggel, hogy mi **önként** hagyjuk magunkat tantaluszi kínokkal gyötörni”¹² („that we allow ourselves to be tantalized”).

S a szoros párhuzamokhoz tartozik az is, hogy az akarat által vezérelt világban a szüntelen vágyak által keltett *szenvedés* pendant-ja – mindkét gondolkodó értelmezése szerint – az *unalom*:

Schopenhauer

„bizony, csakugyan az *unalom* és a *szükség* az emberi élet két pólusa.”¹³

Beckett

„Az inga e két végpont közt oszcillál: a *Szenvedés* – mely ablakot nyit a világra, és amely a művészi élmény elsődleges állapota – és (...) az *Unalom* között, melyet a lehető legelviselhetőbbnek kell tekinteni, mivel minden emberi baj közül a legtartósabb.”¹⁴

Végül nézzük az akarat által vezérelt élet végperspektíváit; a kilátás sem Schopenhauer, sem pedig Beckett szerint nem rózsás; az élet mindkettejük meglátása szerint *penzum*, vagyis az élet nem más, mint ledolgozandó feladat. A „*pensum*” szó eredetileg a latin „*pendere*” igéből származik, ennek jelentése: mérni, megmérni. A „*pensum*” a római időkben meghatározott gyapjúmennyiséget jelentett, amit a rabszolganőeknek egy nap alatt kellett feldolgozniuk. Ebben az értelemben tehát a „*penzum*” azonos a napi robottal.¹⁵ Schopenhauer azonban – és nyomában Beckett is – a penzumot kiterjeszti az egész életre, mely így nem más, mint az élet jobbra fordulásának minden reményét nélkülöző, kilátástalan és szakadatlan küzdelem, vergődés; ennek lezárása pedig a halál. A halott meg a dolga végzett ember – *defunctus* –, aki akkor távozhat az életből, ha már ledolgozta a magáét. S a párhuzam Schopenhauer és Beckett között ezen a téren is szembeszökő:

¹¹ Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991. 269.o. (Tandori Ágnes és Tandori Dezső fordítása.)

¹² Samuel Beckett: *Proust*. Id. kiad: 9. o.

¹³ Arthur Schopenhauer: *Parerga és paralipomena. Kisebb filozófiai írások. III. kötet*. Világirodalom Könyvkiadó Vállalat, Budapest: 1924. 412. o. (Kecskeméti György fordítása.) (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

¹⁴ Samuel Beckett: *Proust*. Id. kiad: 24. o. (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

¹⁵ Vö. ezzel kapcsolatban: Ulrich Pothast: *The Metaphysical Vision. Arthur Schopenhauer's Philosophy of Art and Life and Samuel Beckett's Own Way to Make Use of it*. Peter Lang, New York – Bern, 2008. 91. o.

Schopenhauer

„Itt vannak hát a rád rótt munkák és szenvedések („das *Pensum* deiner Arbeiten und Leiden”); ezek fejében kell *létezned*, miként minden egyebek léteznek.”¹⁶ (Parerga)-
„Az élet lemorzsolni való feladat (ein *Pensum* zum Abarbeiten): ebben az értelemben szép kifejezés a latin *’defunctus’* (meghalt, szó szerint: dolga végzett).”¹⁷

Beckett

„Vinteuil szépségéét és soha el nem múló világáét, amely félénken szólal meg a Szonátában, mint az imádság, esengve a Szeptettben, mint a vágyódás; feltárul előtte a ’láthatatlan valóság’, amely *penzumként* ítéli el a test földi életét, és megvilágítja előtte ennek a szónak az értelmét: *defunctus*.”¹⁸

Ennek kapcsán merül fel a szüntelenül visszatérő kérdés mind Schopenhauer, mind pedig Beckett számára: vajon lehetséges-e kitörni az életet szürkévé és egyhangúvá tevő akarat világából? S ha igen, milyen módon? A két gondolkodó gondolatmenete egy ideig ebben a vonatkozásban is közös utat követ, azonban egy ponton túl Beckett eltávolodik Schopenhauertől, és közvetlenül Prousthoz nyúl vissza. Abban megegyeznek, hogy kilépés csak úgy lehetséges, ha a tudat megszabadul az akarat túlzó befolyásától. Vagyis a legdöntőbb tényező: valamilyen *akarattalan állapot* elérése; s ennek egyik megvalósulási módját mindketten a *művészetben* látják. A kiszakadási folyamat bemutatása itt is szerfölyött hasonló:

Schopenhauer

„(...) a megismerés kiszakítja magát az akarat szolgálatából, ekképp a szubjektum megszűnik pusztán individuálisnak lenni, és most már a megismerés *tiszta, akarattalan szubjektuma*, mely többé nem követ az ok elve szerint relációkat, hanem az adott objektumra irányuló szilárd kontemplációba kerül, minden mással való összefüggésén kívül nyugszik, ebben feloldódik teljesen.”¹⁹

Beckett

„Proust pontosan ez a fajta *tiszta* alany. Majdnem teljesen mentes az akarat *tisztátalanságától*. (...) Amikor az alany *mentes az akarattól*, a tárgy mentes az okság elvétől (Időt és Teret együttvéve).”²⁰ (85)

¹⁶ Arthur Schopenhauer: *Parerga és paralipomena*. Id. kiad: 449. o. (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

¹⁷ Arthur Schopenhauer: *Parerga és paralipomena*. Id. kiad: 420. o. (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

¹⁸ Samuel Beckett: *Proust*. Id. kiad: 88. o.

¹⁹ Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Id. kiad: 247. o. (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

²⁰ Samuel Beckett: *Proust*. Id. kiad: 85. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

Az akarat uralma alóli kiszakadás végkifejletét Schopenhauernél *a tiszta művészi megismerés akarattalan kontemplációja* jelenti. Beckett a Proust-esszéiben viszont másról beszél: „az éber örület ritka könyörületességéről”²¹ szól, így nevezve azt a mélységes mély kutat, melyből Proust mintegy felhúzza a maga világát. Annak helyébe, amit Schopenhauer *akarattalan szemlélődésnek* nevezett, a francia regényírónál az *akarattalan* (a fordításban: önkéntelen) *emlékezés* kerül. Proust nyomán Beckett az emlékezésnek két válfaját különíti el egymástól: egyrészt szól a szándékos – vagyis *akarattalagos*, az akarat által vezérelt – emlékezésről, ami tulajdonképp nem is tekinthető emlékezésnek, mert ennek tartalma bármikor felidézhető, „lelívható”, ennél fogva híján van a felejtésnek. Beckett a jó emlékezőképességgel rendelkező embert úgy jellemzi, mint akinek „emlékezete ruhaszárító kötel”, múltjának képei piszkos, „használt ruhadarabok, valamint reminiscencia-szükségletének nagyképű szolgálóleányai.”²² Másrészt viszont emellett ott van az *akarattalan emlékezés* világa, mely olykor minden magyarázat nélkül dobja felszínre emlékfoszlányait, melyek elementáris evidencialitásában jelenné válik a múlt, s az egyén – egy-egy pillanatra – megváltódik az Idő – s ezáltal az akarat – rabságától. Beckett természetesen tisztában van azzal, hogy ez, vagyis az akarattalan emlékezés Proust tulajdonképpeni témája; ezért írja azt, hogy „(...) az egész könyv az *önkéntelen emlékezetnek* emelt diadaloszlop és az emlékezet működésének eposza.”²³ Hogyan jelenik meg az akarattalan emlékezés világszervező és a szokvány időmenetet felmorzsoló, ezzel a kiszámítható egyhangúság menetét kiszámíthatatlanul megtörő és érvényre juttató szerepe, ennek lehetősége vagy lehetetlensége Beckett irodalmi műveiben? Vagyis azon a terepen, ahol már nem csupán intellektuálisan kell végiggondolni mindezt, hanem úgy kell színre vinni, hogy az a figurákban és a gesztusokban is eleven üzenetté váljon?

II.

Beckett első jelentősebb irodalmi alkotása, az 1935–1936-ban született *Murphy* című regény, több vonatkozásban a Proust-esszé szellemi horizontján áll. Így e műben is kirajzolódik az ún. kétvilág-ontológia, mely a regényben a „nagy világ”, ill. a „kis világ” elnevezést kapja, s ezek jelentős mértékben emlékeztetnek *akarat és képzet* schopenhaueri kettősségére.

Melyek a „nagy világ” főbb jellegzetességei? A teljesség igénye nélkül felsorolhatunk néhány ismervet:

²¹ Samuel Beckett: *Proust*. Id. kiad: 27. o.

²² Samuel Beckett: *Proust*. Id. kiad: 25–26. o.

²³ Samuel Beckett: *Proust*. Id. kiad: 29. o.

- az utcán kiáltozó zsibárus szavai „Quid pro quo! Quid pro quo!”²⁴ egy olyan világra utalnak, ahol domináns a dolgok csereberéje, a dolgok egymásra való felcserélése, vagyis ahol áthatják egymást az egyetemes áruviszonyok;

- jellemző erre a világra a *rutinszerűség*, a közömbös egyformaság, a *szürkeség* uralma;

- egyenletesen van benne elosztva a *szenvedés*, vagyis hiába lesz belőle kevesebb a nagy világ egyik pontján, egy másik sűrűsödési ponton épp ennek következtében növekedni kezd. Az egyik regénybeli szereplő ezt így fejezi ki: „Nagyon félek attól – mondta Wylie –, hogy az élet néven ismert szindróma túlságosan diffúzus ahhoz, hogysem enyhülést egyáltalán lehetővé tenne. Mert ha valamelyik tünetét kezelni próbáljuk, akkor jön egy másik, s az rosszabbodik helyette. A pióca lánya: a talány átalánya. Sose módosul hiánya aránya.”²⁵

- a nagy világ a Murphyben ugyanúgy *penzumként*, ledolgozandó feladatként jelenik meg, mint ahogy megjelent korábban a Proust-esszéiben. S ennek természetét Beckett az ettől a világtól eltávolodó Murphy víziójában ábrázolja. Ezt írja: „szabadon siklott már, messze maga mögött hagyva mindenféle kényszymunkát [penzum] és árakat, Céliát, drogistákat, közutakat és a többi; maga mögött hagyva Céliát, autóbuszokat, közparkokat és a többi; siklott oda, ahol nincs se kényszymunka [penzum], se árak, ahol csak egy minden lehetségest felülmúló mértékben tökéletes Murphy van.”²⁶

- régi mitológiai ismerősök köszönnek vissza abban a világban, amelyből kitetszik az is, hogy Murphy lelke legmélyéig borzad attól, hogy a „nagy világban” való élés legáltalánosabb és legközvetlenebb módjának eleget tegyen, vagyis hogy munkát végezzen: „Metafizikus megfontolások homályában egészen világosan kiderült már, hogy eljött az éj, melyben a Murphyk képtelenek dolgozni. Hát *Ixiónt* kötelezte-e valaki is arra, hogy tartsa szép rendben a kerekét? Vagy *Tantaloszt* kényszerítették-e, hogy sót egyen? Legálábbis Murphy sosem hallott ilyesmiről.”²⁷ A munkától való irtózás egyik legfőbb forrása az, hogy az ember ráébred arra, hogy még munkájával is csupán saját börtönét építi újra, hogy minden akarással a kízóeszközök tárházát stabilizálja.

Összefoglalóan: ezt a nagy világot, melyet az *akarat* ural, s melynek folyamába még a lábujjunk hegyét is halálos vétek beleérinteni, Beckett „kolosszális fiaszkónak”²⁸ nevezi. Vajon miért? Azért, mert ebben a világban – menthe-

²⁴ Samuel Beckett: *Murphy*. Cartaphilus Kiadó, Budapest, 2003. 10. o. (Tandori Dezső fordítása).

²⁵ Samuel Beckett: *Murphy*. Id. kiad: 67. o.

²⁶ Samuel Beckett: *Murphy*. Id. kiad: 116–117. o.

²⁷ Samuel Beckett: *Murphy*. Id. kiad: 30. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

²⁸ Samuel Beckett: *Murphy*. Id. kiad: 192. o.

tetlenül és megváltoztathatatlanul – mindig *ugyanarra vagyunk ítélve*. A nagy világot átható akarat – rajtunk és a világ dolgain keresztül – mindig csak önmagát akarja, annak végső célja önmagának hivatkozó felmutatása, semmi egyéb. A nagy világ – Heidegger egyik terminusát kölcsönvéve és megváltoztatva – valójában az „akaratban-benne-lét”. A világ nem projekció, mint Heideggernél vagy Sartre-nál, nem is intenció, mint Husserlnél, hanem merő *volitio* – vagy még inkább *voluntas* –, mégpedig egyedül önmaga okán.

Schopenhauer szerint egyedül a nagyformátumú *zseni* – az esztétikai vagy pedig az etikai-aszketikus *zseni* – képes felülemelkedni az akarat világán; egyedül ő képes arra, hogy megtagadja az akaratot, és ezzel egyúttal realizálja az akaratalanságot, amelyet a német gondolkodó *kvietivának* nevez. A Schopenhauer és Beckett között eltelt bő száz esztendő különbségét jelzi, hogy az ír gondolkodó már csak egy *koszlott, elfuserált zseni* alakjába tudja belerajzolni azt a kitörési lehetőséget, amit Schopenhauer még a romantikus *zseni* számára tartott fenn. Murphy ebben a vonatkozásban nem más, mint a *karikatúraszzerű*, parodisztikus vonásokkal ábrázolt, „zseniális” magasságokba emelt, pitiáner közember. Kiemelkedésének stációjáról Beckett a regény hatodik fejezetében tudósít; ezek részletes leírásával azonban – terjedelmi keretek miatt – most nem foglalkozunk. A Schopenhauerrel való párhuzamok keresése azonban e vonatkozásban is alaptörekvése marad vizsgálódásunknak.

Murphy kiemelkedésének állapotait többnyire valamiféle mennyei boldogság, révült öröm hatja át, ennek megnevezésére Beckett a „bliss” szót tartja fenn, ami megfeleltethető a „Seligkeit” (üdvözültség) schopenhaueri fogalmának. Erről a földöntúli örömről írja már a regény elején, hogy „olyan élvezet, hogy arra már nem is az élvezet a megfelelő szó”.²⁹ A döntő elem azonban az akaratnélküliség elérésének tartalma: „annak arányában, ahogy teste szabadjára engedte őt szellemének világában, egyre kevesebbet időzött a fény zónájában, ahol is köpött a világ viharaira; és a félsötétben sem tartózkodott sokat, ahol a gyönyörűség megválasztása mégiscsak erőfeszítést kívánt; hanem egyre többször merült el a sötétben, az *akaratnélküliségben*, akár egy porszem a maga abszolút szabadságában”.³⁰

Már maga az „akaratnélküliség” terminusa is sokatmondó: „a *will-lessness* szó nem kifejezetten angolos, valószínű, hogy Beckett közvetlenül a „*Willenlosigkeit*” terminusát fordítja át az angol nyelvre. Az akaratnélküliségnek a „porszemmel”, valamint az „abszolút szabadsággal” való azonosítása szintúgy félreértésekre adhat alkalmat. A „porszem” itt nem fizikai értelemben értendő, vagyis nem úgy, mint az anyagi világ parányi kis darabja, hanem metafizikai értelemben; olyan entitásként, amely éppenséggel

²⁹ Samuel Beckett: *Murphy*. Id. kiad: 11. o.

³⁰ Samuel Beckett: *Murphy*. Id. kiad: 125. o. (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

ellenáll az anyagi világ determinációinak. Nem véletlenül írja Beckett ugyan-ezen a szöveghelyen: „De mennyivel nagyobb gyönyörűség volt mindennél az az érzés, ha *eredet és cél nélküli lövedék* lehetett az ember, melyet *nem-newtoni* mozgások egész tömege ragad meg. Olyan hihetetlen gyönyörűség volt ez, hogy a gyönyörűség szó nem is helyénvaló már itt.”³¹ S pontosan ez az állapot feleltethető meg az abszolút szabadságnak. Schopenhauer a magában-való akaratot nevezi szabadnak, mert rajta kívül nem létezik semmi, ami bármiben is korlátozná, Beckett meg a tökéletes *akaratatlanságot* tekinti annak. Vagyis az abszolút szabadság nem valami „tétélezett”, „pozitív” állapot, hanem éppenséggel a minden lehetséges „tétélezettségétől”, „pozitivitástól” való megszabadulás, másként fogalmazva: az abszolút szabadság a minden lehetséges szabadságtól való megszabadulás gyönyörűsége, vagyis a *kvietisztikus Semmi*.

Fő vonalaiban ezzel válik teljessé az a mozgástér, melyet földi élete során Murphy befut: kiindulópontját a *penzumként* feltárulkozó, *akarat* által áthatott, nyomasztó *szükségyszerűségekkel* teli „nagy világ” képezi, végpontját viszont a „kis világ” *akaratnélküliségének* abszolút *szabadsága* jelenti; s mindez összefüggésbe hozható azokkal a filozófiai koordinátákkal, melyeket bő száz esztendővel korábban Schopenhauer fektetett le.

Beckett későbbi regényei – noha a hatás gyengülni látszik – szintén tükrözik a schopenhaueri akaratfilozófiát. (Itt most a regények teljes analízise helyett csak az akaratra való utalásokat érintjük/érinthetjük röviden.) A döntő különbséget a *Murphy*, valamint a *Trilógia* regényei (*Molloy*, *Malone meghal*, *A megnevezhetetlen*) között abban látjuk, hogy a *Trilógia* első darabjában Murphynek még *volt hová* kivonulnia, számára még létezett a „kis világ” akaratnélküliségének zónája. A későbbi regényhősöknek azonban már ez a kivonulási lehetőség is egyre kevésbé adatik meg. S mellesleg: a korábbi regényben a „volt hová” mellett még a „volt kinek” kivonulása is említést érdemel; s valóban, Murphy még dús izomzatú, bicepszekkel jócskán megpakolt szubjektumnak tűnik a későbbi *deszubjektivizált* szubjektumok (*Molloy*, *Moran*, *Malone*, főképp pedig a *Megnevezhetetlen*) hárttyavékony sziluettjei mellett.

E szereplők közül leginkább a *Molloy* című regény második részegységének főszereplője, Moran illeszthető bele a Schopenhauer által megrajzolt értelmezési séma kereteibe. A történet kezdetén Moran ügynöknek még szolid polgári egzisztenciája van: családos ember, van kertes háza, szakácsa, bejárónője, méhese, ő maga pedig rendszeres templomba járó. Az általunk használt értelmezési rendszerben azt mondhatjuk, hogy Moran is fogoly, szokásoknak engedelmeskedik, *nem-szabad* lényként él abban a világban,

³¹ Samuel Beckett: *Murphy*. Id. kiad: 125. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

amit a zsidó a *Murphy*-ben *Quid pro quo*-ként aposztrofált... Saját állapotát egyébként ő maga is látja, ami kitűnik a következő megjegyzéséből is: „mi ügynökök néha dohogtunk egymás között, úgy tettünk, *mintha szabad emberek volnánk*.”³²

Moran története ebből a szempontból tekinthető olyan átalakulásnak, melyben a főszereplő fokozatosan – részben saját elhatározásából, részben a külső körülmények hatására – *háttérbe szorítja saját akaratát*, megszabadul tőle, éppúgy, ahogy leveti magáról azt az akaratot is, mely nem az ő, hanem az őt övező világ akarata. *Cselekvései* egyre kevésbé akart, szándékolt cselekvések – egyre inkább olyan *események*, melyek, úgymond, csak *megesnek, megtörténnek* vele. De ez itt már nem a gyengülés egyre fokozódó mértékű megnyilvánulása, hanem épp ellenkezőleg: immáron ennek az állapotnak az elérése az, ami erőt kíván. Passzívnak lenni akkor, amikor a kétségbeesés minden ellenálló akaratot megmozdít, amikor ennek eleget tenni lenne könnyebb, és megmaradni abban, ami van, bevárni azt, ami magától is eljön, s a folyamatokat átlátva „nem cselekedni”, hatalmas erőt igényel. Az igazi erő jele immár nem az, hogy az egyén milyen mértékben képes hozzáidomulni a polgári rendhez, hanem épp az, hogy milyen mértékben képes *függetleníteni* magát attól, milyen mértékben nem fecsérli az erejét a *hiábavaló* ellenállásra. A Molloy-ban ez így fogalmazódik meg: „Jó néhány napig, nem tudom, meddig, ott is maradtam azon a helyen, ahol a fiam elhagyott, élelmem maradékát eszegetve (amit szintén könnyen elvihetett volna), egy teremtettest sem láttam, *teljesen cselekvésképtelen* voltam, vagy ha úgy tetszik, végre *elég erős* voltam, hogy *ne cselekedjek*. Mert *nyugodt* voltam, tudtam, minden véget ér, vagy előről kezdődik, mit sem számít, és az sem számít, hogyan, csak *várom* kell, ennyi az egész.”³³ S a „*várakozás*” motívumának felbukkanása – *nem* mint a cselekvés *ellentéte*, hanem éppenséggel mint *valódi* cselekvés – jelzi, hogy ezzel már Beckett egyik legjelentősebb művének, a „Godot” gondolatkörének holdudvarában tartózkodunk. Az egyetlen valódi cselekvés a belső cselekvés ebben a világban, annak kidobálása önmagunkból, ami a megváltoztathatatlan világhoz köt, a belső keserű nevetés azon, hogy épp attól kell megválni végül, ami minden cselekvés ösztönalapja, s ami a világnak metafizikai értelemben vett alapelve, vagyis az akarattól. S ha az akarattól megszabadultunk, akkor marad a várakozás arra, ami úgyszólván jön, ami mindig jön, s elkerülhetetlenül jön a maga útján.

Új elem, hogy a *többé-már-nem-akarás* momentuma Morant, a történetét jegyzőkönyvezni tervező „író” sokkal kedvezőbb, a világot jobban értő és

³² Samuel Beckett: *Molloy. Malone meghal. A megnevezhetetlen*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2006. 132. o. (Romhányi Török Gábor fordítása.) (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

³³ Samuel Beckett: *Molloy*. Id. kiad: 225. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

átlátó színben tünteti fel, mint Morant az utazó ügynököt: „El akartam mondani, már-már kedvet éreztem hozzá, hogy elmondjak mindent, a pusztá gondolatra is öröm fogott el, hogy majd eljön a pillanat, amikor elmondhatom. De most már *nem akarom*. A pillanat eljött, a kedvem viszont elszállt.”³⁴ („Now the intention is dead, the moment is come and the desire is gone.”) De a fordított logika most is működik; Morant nem az teszi naggyá, hogy most már inkább tudósítani, megörökíteni, megírni akar, sokkal inkább, mint cselekedni, hanem az, hogy immáron megörökíteni *sem akar*. Már arról is lemond, hogy *írni akarjon*. S a világból való kivonulás eme végső fázisát nagyszerűen adják vissza a regény vége felé megszólaló, szikár szenvedélytelenségükben is megrendítő erejű sorok: „Most mankóval járok. Gyorsabb lesz így. Szép idők jönnek. Majd meglátom. Eladtam, amit csak eladhattam. Komoly tartozásaim voltak. *Nem akarok többé ember lenni, meg sem próbálok*.”³⁵

III.

Végezetül, ejtsünk néhány szót Beckett *drámáiról*. Egyrészt tény és való, hogy az ír szerző drámái – műalkotások, minden egyes színdarab egy-egy önmagáért-való, önmagában teljes *esztétikai* univerzumot állít elénk; efelől nincs semmi kétség. Másrészt viszont feszültségforrás az, hogy a zárt esztétikumban feldereng a metafizikai. Kérdés: hogyan történik ez, a metafizikai hogyan színezi át az esztétikait, hogyan nyit rést rajta? E feszítő együttlét érdekességét az adja, hogy itt – a színművekben – ha nem is szembetűnő módon, de érzékelhetően, ellenfélként is összecsap egymással Schopenhauer és Beckett gondolatvilága. Mint ismeretes, Schopenhauer úgy véli, hogy az akaratot magát a dráma keretein belül nem lehet a maga közvetlenségében színre vinni, legfeljebb csak annak valamilyen tárgyiasult formáját. A szomorújáték – az ideák közvetítésén keresztül – pusztán csak a legmagasabb rendű objektivációs formája az akaratnak, *de nem maga az*. Schopenhauer ezt szó szerint így fejezi ki „A költészet csúcának, mind a hatás nagyságát, mind a teljesítmény nehézségét tekintve, a szomorújátékot kell tartanunk, s el is ismerik annak. Egész vizsgálódásunk szempontjából nagyon jelentős körülmény, nem is hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy ennek a legmagasabb rendű költői teljesítménynek a célja az élet rettentő oldalának ábrázolása, az, hogy a névtelen fájdalom, az emberiség jaja, a gonoszság diadala, a véletlen csúfoló hatalma s az igazak és ártatlanok menthetetlen bukása vonuljon el képekben előttünk: mert ebben jelentős intés rejlik a világ és a létezés milyenségét illetően. *Az akarat viszálya ez önmagával*, ez jelentkezik itt,

³⁴ Samuel Beckett: *Molloy*. Id. kiad: 220. o. (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

³⁵ Samuel Beckett: *Molloy*. Id. kiad: 244. o. (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

objektivitásának legmagasabb fokán, a legteljesebben kibontakozva, félelmetesen.”³⁶ Van viszont egy olyan művészeti ág, amely képes az akaratot a maga közvetlenségében megjeleníteni, s ez a zene.³⁷

Beckett viszont a maga drámáiban épp ezzel a schopenhaueri állásponttal dacol; ő a dráma keretein belül igenis *a maga közvetlenségében kívánja színre vinni* az értelem és cél nélküli *akaratot* – s mint látni fogjuk, éppenséggel mindenféle – akárha illuzórikus – kiút felmutatása *nélkül*. Ezzel a drámai kifejezőmód lehetőségeit ebben a vonatkozásban egy szintre helyezi a zene kifejezési lehetőségeivel. Részben erre vezethető vissza az, hogy növeli azoknak az elemeknek a jelentőségét, amelyek a drámát a zenéhez közelítik. Így nagyobb hangsúly helyeződik a szavaknak alázzenélő mozgásnyelvre, amely sokkal inkább hat az érzékekre, mint az intellektusra, s maga az egész dráma úgy íródik, hogy eleve több együttjátszási lehetőséget hagy a színpadi rendezőnek és a nézőnek, mint a korabeli drámák. Vagyis Beckett határokat tördel és tüntet el ebben a vonatkozásban is.

Beckett leghíresebb drámái (a *Godot-ra várva* és *A játszma vége*) számos ponton jelenítik meg a schopenhaueri akarat-metafizika különböző aspektusait. Ilyen elem pl. a *létezés összezsugorodása az időben*; ezt fejezi ki a megvakult Pozzo dühkitörése:

„P: (*hirtelen előnti a düh*) Meddig akar még gyötörni az idővel, hogy ekkor így, akkor úgy! Örület! Mikor! Mikor! Hát nem elég önnek, hogy valamelyik nap történt, olyan napon, mint a többi, egy nap megnémult, egy nap megvakultam, egy nap megsüketülünk, egy nap megszületünk, egy nap meghalunk, *ugyanazon* a napon, *ugyanabban* a percben, ez nem elég önnek?

(*Nyugodtabban*) *Az asszonyok a sír fölött szülnek*, lovagló ülésben, a nap egy percig csillog, aztán ismét az éjszaka következik. (*Megrántja a kötelet*)

Indulj!”³⁸

Az idő itt már nem az empirikus világ egyik legfontosabb szervezőelve, mint Kantnál, és nem is a történeti világ lételeme, mint Diltheynél vagy Heideggernél, hanem a létezés-folyamat *semmissé nyilvánításának* egyik legfőbb szerve. Beckett szerint az a természetes-tartalmi gazdagság, melyet

³⁶ Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Id. kiad: 339. o. (Kiemelés tőlünk – Cs.D. és J.A.)

³⁷ „A zene tehát korántsem hasonlít a többi művészethez abban, hogy szintén az ideák képmása lenne; hanem *képmása magának az akaratnak*, amelynek objektivitásai az ideák is:”. Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Id. kiad: 345. o.

³⁸ Samuel Beckett: *Godot-ra várva*. In. *Samuel Beckett összes drámái*. Eleutheria. Európa Könyvkiadó, Budapest, 2006. 97.o. (Kolozsvári Grandpierre Emil fordítása.) (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

az idő segítségével tagolunk, rendezünk értelmes formákká, alapjában véve üres dilatáció, önáltatás, mert hiszen mindig is *ugyanaz* történik benne, épp ezért terjedelme akár egyetlen pontba is összevonható lenne. Az időt épp az *akarás* nyitja meg előttünk; nem azért „van” idő, mert a létre – vagy létbe – értelmet projiciálunk, ahogyan pl. Heidegger állítja, hanem épp fordítva; *azért* vetítünk ki értelmet a létre, *mert* akarunk, *mert* abban a hitben leledzünk, hogy akarati elhatározásunkból fakadó cselekvésünk új ok-soroknak a nyitánya lesz a létezésben, vagyis hogy valami *újat*, korábban sosem-voltat hozhatunk létre. S ebben az értelemben igaz a tétel megfordítása is; az idő uralma alól csakis akkor szabadulhatunk meg, ha *megszűnünk akarni*, ha *akaratnélkülivé* válunk. S igazán ebből a pontból visszapillantva látjuk be Murphy fenséges metafizikai víziójának valódi *értelmét*.

Schopenhauer főművéből tudjuk, hogy a magánvaló akarat számunkra a legközvetlenebb módon *saját, belülről megtapasztalt eleven testiünkben* manifesztálódik. Mintha ezt jelenítenék meg Beckett regényeinek és drámáinak szereplői, akik csaknem kivétel nélkül súlyos testi defektusokban szenvednek; betegek, vakok, némák és süketek, végtagok nélkül létező borzalmas torzók. Az emberi test elszáradása, elfonnyadása, senyvedése – gondoljunk pl. Pozzo megvakulására és Lucky megnémulására vagy Hamm vakságára és bénaságára – értelmezhető úgy, hogy az ember e defektusokban, fogyatékokban élve voltaképpen saját akarata egy-egy darabjától szabadul meg – legalábbis részleges módon. Vagyis a test elfonnyadása, önfelszámolásának folyamata az akarat léépülésének szimbóluma.³⁹

A beckett drámák hasonlóképpen gazdag illusztrációi annak a schopenhaueri észrevételnek, hogy akarat *szenedést* szül, hogy az akaró ember elkerülhetetlenül szenvedni is fog, hogy a szenvedésnek maga az akarat a bábája; Beckett drámáiban is megjelenik az a két kulcsfogalom, mely központi szerepet tölt be a schopenhaueri filozófiában is: az *ínség* és az *unalom*. Az ember hiába teszi fel arra az életét, hogy megszabaduljon a szükségétől, a hiányérzettől, hisz aki akar, azért akar, mert valaminek híján van – a maga törekvésével, akarásával legfeljebb annyit ér el, hogy *szenedésformát* cserél: az ínség unalomba csap át – kiváló illusztrációs faunáját képezik ennek korunk újjgazdagjai. A *Parerga* egyik szöveghelyén Schopenhauer így ír: „mert bizony csakugyan unalom és szükség az emberi élet két pólusa”; majd ehhez lábjegyzetben hozzáteszi: „A nomád élet, mely a civilizáció legalsó foka, újból megjelenik a legfelsőn, az általánossá lett turista-élet alakjában. Az elsőt a szükség, a másodikat az unalom hozta létre.”⁴⁰

³⁹ Minderről részletesen szól Yoshiki Tajiri kitűnő monográfiája: *Samuel Beckett and the Prosthetic Body. The Organs and Senses in Modernism*. Palgrave – Macmillan, New York, 2007.

⁴⁰ Arthur Schopenhauer: *Parerga és paralipomena*. Id. kiad: 412–413. o.

Aligha kell részletes leltárt készíteni arról, hogy a szenvedés, kiváltképp az akarat szülte szenvedés állandó szereplő Beckett drámáiban is. A szenvedés az egész világra általánosan jellemző állapot, már az új élet is a sírra ráakódva születik, a bába és a sírásó alakja eggyé mosódik, erre utalnak például Pozzo korábban idézett szavai, illetve Vladimir záró monológja: „Nehéz szülés, lovagló ülésben a sír fölött. Lent az üregben a sírásó álmodozva előszedi a fogókat. Jut időnk megöregedni. A levegőt betölti a jajgatásunk”.⁴¹ Pozzo és Vladimir mintha csak a schopenhaueri főmű II. kötetének egyik passzusát visszhangozná: „Az *akarat* a tudattalanság *éjszakájából* életre ébredve individuumként egy végtelen és határtalan világban találja magát, számtalan individuum között, akik mind törekednek, szenvednek, tévednek; s mintha nyomasztó álomból ébredne, *siet vissza* a tudattalanságba.”⁴² S a testek imént említett gyötrelmei az akarat által kiváltott szenvedés megannyi illusztrációi.

A szenvedés egyik módusza, az inség, azonban Beckett-nél gyakran komikus formában és komikus variációkban jelenik meg; a szereplők vagy nem kapják meg azt, amire vágnak, vagy megkapják, de silányabb kiadásban, vagy mihelyt megkapják, rögtön utána már más valamire vágnak. Jól illusztrálja ezt az alábbi két drámarészlet:

(1)

E: Éhes vagyok.

V: Akarsz egy sárgarépát?

E: Más nincs?

V: Fehérrépám is van.

E: Adj egy sárgarépát.

(*Vladimir a zsebeibe tűr, kivesz egy fehérrépát, s odaadja Estragonnak.*)

Köszönöm. (*Beleharap. Siránkozó hangon*) Ez fehérrépa!”

S ugyanennek repríze:

(2)

V: Akarsz egy retket?

E: Más nincs?

V: Van retek és van fehérrépa.

E: Sárgarépa nincs?

V: Nincs. Különben is túlzás, hogy mindig sárgarépát akarsz.

E: Akkor adj egy retket!

⁴¹ Samuel Beckett: *Godot-ra várva*. Id. kiad: 98. o.

⁴² Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung. Gesamtausgabe*. Digitale Bibliothek. II. kötet, 46. fejezet. 2205. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

(Vladimir a zsebében kotorász, csak fehérrepat talál, végül kihúz egy retket, s odaadja Estragonnak, aki megvizsgálja, szagolgatja)

Fekete!

V: De retek.

E: Tudhatnád, hogy csak a piros retket szeretem.”⁴³

Ez a két részlet megint értelmezhető a schopenhaueri filozófia színre vitelésének két alvariációjaként: „Az élet folytatólagos becsapásnak veendő, a kis dolgokban éppúgy, mint a nagyobbakban. Ha ígér valamit, akkor nem tartja be, vagy csak azért, hogy megmutassa, mily csekély értékű volt is a kívánt dolog. Így hol a remény, hol a remélt dolog csap be bennünket. Ha ad valamit, azért teszi, hogy elvegyük. A távolság varázsa valósággal a paradicsomot mutatja, mely optikai csalódásként foszlik semmivé, ha hagyjuk, hogy elbolondítson. Ennek megfelelően a boldogság folyvást a jövőben rejlik, vagy pedig a múltban, a jelent pedig apró sötét felhőcskéhez lehet hasonlítani, amit a szél fúj a napsütötte tisztásra; előtte és mögötte minden világos, mindig csak ő maga vet árnyékot. Ezért a jelen sohasem kielégítő; a jövő azonban bizonytalan, a múlt pedig visszahozhatatlan.”⁴⁴

Ami pedig a szenvedés másik válfaját, az *unalmat* illeti, ennek megjelenítésére is bőven találunk példát Beckett-nél. Vladimir és Estragon mindent megtesz azért, hogy elúzza a tétlen várakozás nyomán előálló unalmat; egyikük épp ezért kezdeményez beszélgetést a Bibliáról:

V: Igen, igen, tudom, a latrokról beszéltem. Emlékszel?

E: Nem.

V: Akarod, hogy elmondjam?

E: Nem.

V: *Gyorsabban múlik az idő. (Szünet)* Azt a két tolvajt a Megváltóval együtt feszítették keresztre.

E: Kicsodával?

V: A Megváltóval, két tolvajt. Azt beszélik, hogy az egyik megmenekült, a másik viszont ... (*keresi a megmenekült ellentétét*) elkárhozott.

E: Mitől menekült meg?

V: A pokoltól.

E: No, én megyek. (*Nem mozdul*)

V: És mégis ... (*szünet*) Hogy lehet az ... Remélem, *nem untatlak!*

E: Nem figyelek oda.”⁴⁵

⁴³ Samuel Beckett: *Godot-ra várva*. Id. kiad: 18–19. és 72. o.

⁴⁴ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. II. kötet. Id. kiad: 2206. o.

⁴⁵ Samuel Beckett: *Godot-ra várva*. Id. kiad: 10–11. o. (Kiemelések tőlünk – Cs.D. és J.A.)

Beckett a *minimális dráma* eszközeivel mesterien mutatja be azt, hogy a későkapitalizmus kábítóan gazdag tárgy- és történésvilága – funkcióját tekintve – voltaképpen *unaloműző*, olykor valóságos kárptként szolgál arra, hogy elfedje a sokszorosan kidúcolt eseményzuhatag mögötti tátongó, őrzítő unalmat. Ennek – a Pozzo-Lucky-*sztori* első felvonása után – Vladimir, nem minden cinizmus nélkül, hangot is ad, amennyiben az egész történeßsort nyereségként könyveli el:

V: „Gyorsabban múlt az idő.

E: Nélküle is elmúlt volna.

V: Igaz, csak hogy lassabban.”⁴⁶

Végezetül pedig: pusztító, eróziós erőként itt is megjelenik a korábbról már jól ismert *szokás*, mely elegendő erővel rendelkezik ahhoz, hogy még a rendkívülit, a szórakoztatót is unalmassá tegye. Jó példa erre *A játszma vége* egyik részlete:

H: Vigyél az ablak alá. (*Clov elindul a karosszék felé.*)

A fényt szeretném érezni az arcomon. (*Clov megtolja a karosszéket*)

Emlékszel, hogy eleinte, mikor sétálni vittél, milyen rosszul csináltad?

Túl magasan fogtad meg a széket. Minden lépésnél féltem, hogy felborítasz. (*Mekegő nevetéssel*) Hajajj, milyen jól mulattunk kettesben, milyen remekül! (*Gyászosan*) Aztán megszoktuk.”⁴⁷

S a drámák kapcsán újból felmerül az a kérdés, amely mind Schopenhauert, mind Beckettet egész életén keresztül foglalkoztatta. Lehetséges-e – s ha igen, miképpen – felszabadulni az akarat uralma alól, kitörni abból a világból, amelyben már nem csupán munkál, nem csupán hajtóerő az akarat, hanem amelyen már egyenesen megkérgesült az akarat? Mint ismeretes, Schopenhauer – ideiglenes panaceaként – a művészetben látta a kitörés lehetőségét. Azt a területet, amely adhat még valami reményt, valami nem kiszámíthatót, olyan élményt, amely túllendít a hétköznapi szokvány és egyre szárazabban zörgő világán.

Ami meg a megoldást, az akarattól való megszabadulás lehetőségét és útját illeti, a német gondolkodó és Beckett között eltelt száz esztendő e területen is érezteti a hatását. Beckett eljut odáig, hogy idővel túllép a schopenhaueri megoldáson is (nem az alapképleten, hanem a Schopenhauer által vázolt megoldáson), s igaz, hogy leheletfinoman, olykor csak jelzésszerű utalásokkal, de ő már felmutatja azt is, hogy saját korában már a vég előli

⁴⁶ Samuel Beckett: *Godot-ra várva*. Id. kiad: 52. o.

⁴⁷ Samuel Beckett: *A játszma vége*. In. *Samuel Beckett összes drámái*. Id. kiad: 138. o. (Kolozvári Grandpierre Emil fordítása.)

menekülés eszköztára is kimerült, a művészet megváltó szerepe is semmivé lett. Hogyan jelenik meg ez a drámai eszközökben?

Egy példa erre. *A játszma vége* c. dráma legelején, amikor Beckett a helyszínt mutatja be, azt a rendezői utasítást olvashatjuk, hogy a szobában, a falon egy festmény függ, de sajátos, meghökkentő pozícióban: *a fal felé fordítva*, közönségnek ezt a látványt nyújtva. Vagyis a világnak még jelenlévő, adott esetben akár észrevehető része a művészet, amely azonban hiába ábrázol bármit is, olyan helyzetbe került, hogy már nem szól, nem szólhat az előtte megállóhoz. A művészet lehetőségei kimerültek, nincsenek kivezető képei, a művészetet is keretbe fogták, „szokványosították”, amit mutat, az valójában nem több, mint a keretbe foglalt üres vászon. A darab záró részében egy újabb szerzői utasítás a következőket mondja: „*Clov észreveszi a festményt, leakasztja, a földre teszi*, most is a falnak fordítva, *s helyébe akasztja az ébresztőórát*.”⁴⁸ Vagyis Clov észleli a művészet jelenlétét, a festményt a falon, de már azt is tudja, hogy ez a jelenlét is egy hiábavaló jelenlét. Annyira hiábavaló, hogy a cserével, az ébresztőóra és a festmény helycseréjével nem történik semmi, minden mindennel kicserélhető. S van ebben persze megint némi ironia és paródia is, hiszen a festmény korábban mondhatni a maga ébresztőóra-szerepében is ugyanolyan funkciótlan és hatástalan volt már, mint amilyen funkciótlan és hatástalan a helyére kerülő hétköznapi ébresztőóra akkor, amikor nem kibillent az Idő rabságából, nem felébreszt, hanem a maga monotonijával egyenesen beleilleszt ebbe a rabságba. Aszimbolikusan kifejezve: ebben a világban a művészet mint *korrektívum* sem jöhet már szóba.

Egy másik ideiglenes kitörési lehetőség a szokványvilágból az *alvás*, az *alvásba való átsiklás* lehetne. S valóban, Gogóban megvan az az istenáldotta képesség, hogy képes *elaludni* a lehető legváratlanabb helyzetben is, ily módon – persze itt is némi parodisztikus éllel – mintegy alvással szabadul meg a világ nyűgeitől. *S amikor alszik, akkor időlegesen szünetel a cselekvő akarat is*, arra legalábbis nem képes, hogy a torzító értelem szolgálatába álljon. Didi azonban nem hagyja, hogy Gogó tartósan elmerüljön ebben az állapotban:

E: „Hallgassunk egy kicsit. Jó?

V: *(erőtlenül)* Nem bánom. *Estragon a földre ül. Vladimir izgatottan jár fel és alá a Színpadon, időnként a látóhatárt kémleli. Estragont elnyomja az álom.*

(Megáll Estragon előtt) Gogó ... *(Csend)* Gogó ... *(Csend)* GOGO!

E: *(hirtelen felriad; ráeszmél helyzete borzalmasságára)* Aludtam. *(Szemrehányón)* Miért nem hagyysz soha aludni?”

V: Nagyon egyedül éreztem magam.”⁴⁹

⁴⁸ Samuel Beckett: *A játszma vége*. Id. kiad: 143. o.

⁴⁹ Samuel Beckett: *Godot-ra várva*. Id. kiad: 14. o.

S mondanunk sem kell, hogy a háttérben itt is Schopenhauer gondolatvilága munkál. A német filozófus a főmű II. kötetének egyik szöveghelyén ezt írja: „Bármit is mondjanak, a boldog ember legboldogabb pillanata az elalvás, míg a boldogtalan legboldogtalanabb pillanata az ébredés.”⁵⁰ Tudomásunk van másrészt arról is, hogy Beckett még a 30-as években gondosan lemásolta egy német újság tudósítását, mely arról szólt, hogy egy Chicagóban élő fiatalasszony krónikus alvás betegségében szenvedett, amiből nem tudták kigyógyítani. Ugyanakkor Beckett nem értett egyet azzal, hogy cikk írója mindezt szomorú ténynek minősítette; a tudósítás címét is áthúzta, és ezt írta föléje: „Glücklichster Mensch der Welt.”⁵¹

De még Gogón is túltesz Lucky, aki már valósággal művészi szinten képes gyakorolni az alvás enyhét adó, az akaratot leejtő, ellehetetlenítő tudományát. „Ha elesik, mindjárt elalszik.” – mondja róla Pozzó. Lucky még azt a képességét is kifejleszti, hogy állva tudjon aludni; a drámában egy szerzői utasításban ezt olvashatjuk: „(*Lucky lassan összegörnyed, de amikor a bőrönd a földhöz ér, hirtelen kiegyenesedik, majd ismét görnyedni kezd. Ugyanaz az ütem, mint az állva alvóké.*)”⁵²

Hasonló megközelítésnek vagyunk tanúi *A játszma vége* című darabban is. Hamm már a kezdet kezdetén sem a cselekvéshez készül, hanem a lefekvéshez. De már ez is egyre nehezebb altató nélkül, ennek híján pedig szinte lehetetlen. Álmatlansággal, akarásokkal küszködik, emiatt szenved. S aztán, hogy másnak se legyen jobb, mint neki, felkelti alvó apját, Nagg-et, aki így panaszkodik: „Aludtam, mint egy király, és te felébresztettél, hogy téged hallgassalak.” Ugyanakkor az egymás ébrentartásának és akaró, ezzel együtt azonban szenvedő létre való késztetésének körjátéka fordítva is érvényes: amikor Hamm merül álomba, akkor Hamm-et meg szülei, Nagg és Nell rángatják ki onnan:

H: (*unottan*) „Hallgassanak már, hallgassanak el, nem hagynak aludni. (*Szünet*) Beszéljenek halkabban. (*Szünet*) Ha álmodom, talán még szeretkezem is. Az erdőbe megyek. Látom... az eget, a földet. Futok, mert üldöznek. Elmenekülök. (*Szünet*) Természet! (*Szünet*) Valami csöpp a fejemben. (*Szünet*) Egy szív, egy szív van a fejemben. (*Szünet*).”⁵³

Ha az alvás végül is nem biztosít tartós kiutat a világból, hiszen ebből az állapotból folyton ki-kizökkenünk, vagy azért, mert mások zökkenenek ki

⁵⁰ Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung*. II. kötet. Id. kiad: 2216. o.

⁵¹ A cikk megtalálható a Reading University Library kéziratárában.

⁵² Samuel Beckett: *Godot-ra várva*. Id. kiad: 23. és 25. o.

⁵³ Samuel Beckett: *A játszma vége*. Id. kiad: 135. és 114. o.

belőle, vagy pedig azért, mert testünk nem képes folyamatosan megmaradni, ott lenni ebben az állapotban, akkor megoldásként marad az „örök alvás”, marad a *halál* mint lehetőség. S ez a megoldás annál is inkább kézenfekvőnek tűnik, mivel a halál ellentétét, az életet – Schopenhauerhez hasonlóan – Beckett is pusztán csak ledolgozandó feladatnak, lemorzsolandó Időnek, *penzumnak* tekinti; aki ledolgozta – „megszenvedte” – a magáét, az mehet.

Beckett azonban arra mutat rá, hogy a távozás sem olyan könnyű. Először is – akárcsak Schopenhauer – ő sem tartja az öngyilkosságot valódi megoldásnak, legfeljebb kevesebb metafizikai körítést ad ehhez. Itt keresendő az oka annak, hogy Vladimir és Estragon tragikomikus kísérletei, melyek arra irányulnak, hogy felkössék magukat az előttük álló fára, rendre kudarcot vallanak. A fő célban azonban azonosak; a fő dolog nem az *élet megszüntetése*, hanem az *akaraté*. S ezen a ponton jön egy olyan „csavar”, amellyel Beckett még mesterén, Schopenhaueren is tútesz, mégpedig műfaji szempontból. A német filozófus ugyanis a szomorújáték legvégső célját és értelmét abban látta, hogy az azt ábrázolja, a tragikus hősökben miképpen szűnik meg az életre irányuló akarat. S aztán *ennek következtében* hogyan részesülnek a halál megváltó kegyében. Így ír: „Ekképpen látjuk a szomorújátékban végül, ahogy a legnemesebbek hosszas harc és szenvedés után a célokról, melyeket addig oly hévvel követtek, evvel együtt az élet minden élvezetéről is mindörökre lemondanak, vagy mindezt örömmel és a maguk elhatározásából feladják: (...) meghalnak mind, fájdalomban tisztulva, miután tehát az élni akarás már kihalt belőlük”.⁵⁴ Vagyis az egész folyamat Schopenhauer szerint egy, a maga nemében logikus és következetes koreográfia szerint megy végbe.

Ha Beckett is ezt a koreográfiát követte volna – tehát mondjuk Vladimir, Estragon vagy Hamm halálával zárta volna le valamelyik színdarabját –, akkor jóvátehetetlen dramaturgiai hibát követett volna el; e szereplők ugyanis szubjektíve talán szeretnének meghalni, lényegüket azonban épp az teszi ki, hogy ebben a világban *már meghalni sem tudnak, már meghalni sem lehet heroikusan, idő előtt*. Egy Vladimir vagy egy Clove-szerű figura halála egyszerre lenne komikus, banális és semmitmondó, ugyanabba a csavarmenetbe illeszkedő, amiben pörög az élet maga is. S Beckett épp abban lép túl Schopenhauer tragédia-felfogásán, hogy *szerinte már nem lehet kiút, megoldás a halál*. Az ő tragédia (vagy tragikomédia) hősei éppen ezért menthetetlenül *ugyanarra* vannak ítélve, örökkön-örökké, nincs semmiféle időelőtti kilépés a világból.

S mindez Beckett műveiben, abban, ahogy ezt színre viszi, az európai kultúréthosz valóságos arcul csapásával megy végbe. Amikor Vladimir és Estragon kifejezi egyetértését azzal kapcsolatban, hogy másnap majd „újból vissza kell

⁵⁴ Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Id. kiad: 340. o.

jönniük, hogy Godot-ra várjanak”,⁵⁵ vagyis másnap ugyanúgy a tétlen értelmetlenségnek adják át magukat, mint annak előtte, akkor voltaképpen kifordított parafrázisát nyújtják az eredeti szókratészi munkaprogramnak – mely később egyszersmind az európai létmód munkaprogramjává vált. Ez pedig így hangzik: igaz, hogy mostani beszélgetésünkkel nem sikerült zöldre vergődnünk azt illetően, hogy mi is valójában a „bátorság”, a „jámborság”, a „mértékletesség” stb.; azonban, ha holnap fölkelünk és újból összegyűlünk, akkor ismét nekigyürkőzünk, hogy kiderítsük, mit értünk e fogalmakon.

Vladimir és Estragon számára tehát *nem a vég* jelenti a döntő csapást, hanem éppenséggel a *vég-nélküliség*, vagyis az, hogy a 'ma', a 'most' örökkön-örökké folytatódni fog, a megszűnés, a kilépés minden reménye nélkül. Vagyis Beckett felfogásában az ember – ellentétben Schopenhauer nézetével, aki mégiscsak nyitva hagyja a művészet és az aszketikus etika aranykapuit – mindörökké és megmásíthatatlanul *akaratra ítéltetett*, így kell léteznie, az élet lényegével kapcsolatban még halálával sem másíthat meg semmit, legfeljebb a halál, a vég is a szokvány menet része lesz.

Ezt jelenítik meg *A játszma vége* főszereplői, Hamm és Clove is. Ők nemcsak azzal vannak tisztában, hogy *játszanak*, hanem azzal is, hogy már eddig is végtelenül sokszor *játszottak*, és hogy ez után is végtelenül sokszor *játszani fognak*; a játszma vége pedig egy olyan vég eljátszása, ami soha nem következik be. Hamm a dráma végén így beszél: „Egy régen elvesztett játszma vége, vége a vesztesnek.”⁵⁶ („Old endgame lost of old, play and lose and have done with losing.”) Mit foglalhat magában ez a rejtélyesnek tűnő mondat? Voltaképpen két olyan állítást, melyek egymásnak szintén ellentmondanak. A mondat első fele azt sugallja, hogy egy olyan játszma *végéről* van szó, melyet korábban esetleg már többször lejátszottak (innen a „rég” jelző), s amelynek kimenetele eleve a vereség volt („elvesztett” játszma). A mondat másik fele viszont azt mondja, hogy „vége a vesztesnek”; azonban ez a világért sem azt akarja jelenteni, hogy ezután „majd” a győzelem következik, hanem éppenséggel a *vég-nélküliséget* hangsúlyozza: a „vesztés” azt jelenti, hogy a játszma *véget ért*: a „vége a vesztesnek” pedig azt, hogy a játszma – az eleve, régtől fogva elvesztett játszma – *végeérhetetlen*.

Ismeretes, hogy a sakokban – mert hiszen *A játszma vége* cím leginkább erre utal – vannak olyan végjátékok, amelyeket nem lehet megnyerni; vagyis nem érhetnek olyan véget, melyben az egyik fél mattot kap. S az is világos, hogy egy ilyen végjátékban, amelyet nem lehet megnyerni, viszont lehet folytatni a végtelenségig, *ugyanannak* a helyzetnek kell előállnia *újból és újból*. Nos, ilyen végeérhetetlen játszma részese Hamm és Clove is, s ezzel ők

⁵⁵ Samuel Beckett: *Godot-ra várva*. Id. kiad: 101. o.

⁵⁶ Samuel Beckett: *A játszma vége*. Id. kiad: 150. o.

éppúgy maradéktalanul azonosulnak, ahogy Vladimir és Estragon a rájuk kiosztott szereppel.

Beckett végkonklúziója tehát súlyos; még súlyosabb, mint Schopenhauer végkövetkeztetése. Az akarat olyan megszüntethetetlen teher, mely az életet egyrészt üressé és értelem nélkülivé teszi, másrészt viszont végérvényesen meg is tartja abban. *Akaratra vagyunk ítélve* – de nem azért, mert tehetnénk akár másképp is, hanem épp azért, mert már nem tehetünk másként. Vagyis létezésként vagyunk *az*, vagyunk eleve akaró lények, holott ez – legfeljebb – megérdemelt büntetésként járna ki nekünk. S ez az igazi és végső ontológiai teher: *az akaratra íteltetés terhe*.

AZ ELLENÁLLÓ AKARAT – IZSÁK ÉS ÁBRAHÁM A FESTÉSZETBEN

GYENGE ZOLTÁN

I. A TÖRTÉNET

És lőn ezeknek utána, az Isten *megkísérté* Ábrahámot, és monda neki: Ábrahám! S az felele: Ímhol vagyok. És monda: Vegyed a te fiadat, ama egyetlenegyedet, a kit szeretsz, Izsákot, és menj el Mórijának földére, és áldozd meg ott égő áldozatul a hegyek közül egyen, amelyet mondándok néked.

Felkele azért Ábrahám jó reggel, és megnyergelé az ő szamarát, és maga mellé vevé két szolgálóját, és az ő fiát Izsákot, és fát hasogatott az égő áldozathoz. Akkor felkele és elindula a helyre, melyet néki az Isten mondott vala.

Harmadnapon felemelé az ő szemeit Ábrahám, és látá a helyet messziről.

És monda Ábrahám az ő szolgálóinak: Maradjatok itt a számmal, én pedig és ez a gyermek elmegyünk amoda és imádkozunk, azután visszatérünk hozzátok.

Vevé azért Ábrahám az égő áldozathoz való fákat, és feltevé az ő fiára Izsákra, ő maga pedig kezébe vevé a tüzet, és a kést, és mennek vala együtt.”¹

Mindez a Biblia szerinti expozíció. Egy „kissé” profánabban fogalmazva: az emberülésre való előkészület. Sőt, annak minősített esete. Ami így folytatódik:

„És szóla Izsák Ábrahámhoz, az ő atyjához, és monda: Atyám! Az pedig monda: Ímhol vagyok fiam. És monda Izsák: Ímhol van a tűz és a fa; de hol van az égő áldozatra való bárány?

És monda Ábrahám: Az Isten majd gondoskodik az égő áldozatra való bárányról, fiam; és mennek vala ketten együtt.”

A párbeszéd mindennél ékebben mutatja azt a súlyos problémát, amelyet már maga a *kísértés* ténye felvet. Ahogy Jób esetében, bár ott a helyzet annyiban más, hogy a kísértést az Úr előzékenyen átengedi a Sátánnak, ami – igazán szólva – teljes képtelenség. Köznapi nyelven: honnan veszi az Úr a bátorságot, hogy csak úgy játszadozzon az emberek életével, csak azért, mert Ábrahám engedelmességéről akar meggyőződni, vagy azért, mert Jóbéról. Honnan az a hatalom, amely lehetővé teszi, hogy Jób fiait és

¹ A szöveg a Károli féle fordítás. Mózes I. könyve.

lányait elpusztítsa², bár azok semmiről nem tehetnek, mindenben ártatlanok, csak azért, hogy egy „fogadást” megnyerjen a Sátánnal szemben? Van ehhez bárkinek joga, még akkor is, ha ő a teremtmő, a mindenek felett álló megkérdőjelezhetetlen hatalom?

„És kora reggel Ábrahám időben felkelt, megölelte Sárát, vénségének menyasszonyát, és Sára megcsókolta Izsákot, aki megmentette a szegénytől, aki büszkesége és nemzetsége reménye volt. Aztán némán nekivágtak az útnak, és Ábrahám földre szegezte a tekintetét egészen a negyedik napig; akkor fölpillantott és a messzi távolban meglátta Mórija hegyét, de tekintetét ismét a földre irányította.”³ Ez Kierkegaard egyik átírata a történetről. Vagy egy másik: „Kora reggel volt, amikor Ábrahám idejében fölkelt, megcsókolta Sárát, az ifjú anyát, és Sára megcsókolta Izsákot, örök boldogságát és örömet. És Ábrahám gondolataiba merülve lovagolt útján, Hágára és fiára gondolt, akit előzött a pusztába. Fölkaptatott Mórija hegyére, és előhúzta a kést.”

De hogyan folytatja tovább a Biblia: „Hogy pedig eljutának arra a helyre, melyet Isten neki mondott vala, megépíté ott Ábrahám az oltárt, és reá raká a fát, és megkötözé Izsákot *az ő fiát*, és feltevé az oltárra, a farakás tetejére.

És kinyújtá Ábrahám az ő kezét, és vevé a kést, hogy levágja *az ő fiát*.”

A történetben egyáltalán nem véletlen, hogy külön hangsúlyozza a szöveg, hogy itt az „ő fiáról” van szó, az „egyetlenről”, akit Isten kegyelméből szület neki Sára. Az Írásból tudjuk, hogy Ábrahám éppen száz esztendő volt, amikor Izsák megszületett, míg Sáráról azt, hogy „megszűnt vala nála az asszonyi természet”, ami éppen annak a hangsúlyozására alkalmas, hogy egy nem remélt, voltaképpen a természet szerint képtelen dolog gyermeket nemzeni ilyen idős korban, ami – a szó szoros értelemben – a csoda körébe tartozik. Az áldozat ugyanis akkor jelentős, akkor lehet annak igazi súlyát értékelni, ha jó kantánusként nem azt hangsúlyozzuk, amit az áldozattal nyerünk, hanem amit az áldozatként felajánlunk, azaz amit igazából elveszítünk. Ezért lényeges, hogy Isten nem mást kér Ábrahámtól, vagy Jóbtól nem mást vesz el, hanem azt, ami számára szinte mindennél fontosabb.

A történet az alábbiak szerint folytatódik, amikor Ábrahám veszi a kést, hogy levágja a fiát:

„Akkor kiálta neki az Úrnak Angyala az égből, és monda: Ábrahám! Ábrahám! Ő pedig felele: Ímhol vagyok.

És monda: ne nyújtsd ki a te kezedet a gyermekekre, és ne bántsд őt; mert most már tudom, hogy istenfélő vagy, és nem kedvezél a te fiadnak, a te egyetlenednek én érettem.

² Vö. Sören Kierkegaard: *Az ismétlés*. Budapest, L' Harmattan 2008. (Fordította Soós Anita és Gyenge Zoltán)

³ Az itt következő szövegeket ld. In. Sören Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. (FR) Budapest, Európa 1986. (Fordította Rácz Péter) 16–20. o.

És felemelé Ábrahám az ő szemeit, és látá, hogy ímé háta megett egy kos akadt meg szarvánál fogva szövényben. Oda méne tehát Ábrahám, és elhozá a kost, és azt áldozá meg égő áldozatul az ő fia helyett.”

II. ÁBRAHÁM

Kierkegaard nem véletlenül ad több narratív alternatívát, ugyanis így az egyes dolgok is jobban magyarázhatók, hiszen a pszichológiai háttér a szikár történetben egyébként feltáratlan marad. Kierkegaard-t két dolog érdekli: hogyan lesz képes egy apa a legszeretettebb gyermeket levágni, mint egy ökröt vagy marhát szokás. Másrészt: hogyan értelmezhető mindez a legfőbb hatalom oldaláról, hogyan lehet belátni annak érvényességét, el lehet-e fogadni a magyarázatot, ahogy a magyarázat sok bibliai példa esetében egyébként szörnyen nehéz. Nem véletlen, hogy a képzőművészet is már igen korán magára vállalja azt a feladatot, vagy legalábbis több-kevesebb sikerrel megkísérli a helyzetet lefesteni. Ez azért is érdekes, mert a középkor kezdetén a bibliai képeknél a sujet még csak a megfeszített Krisztus, avagy Mária a gyermekkel. Legfeljebb majd egy szent csodája. Később ez lassan kezd kitágulni. Olyan nagyszerű festők, mint *Tiziano*, *Caravaggio* vagy *Rembrandt*, ennél sokkal továbbmennek. Nem véletlen velük kapcsolatban az Ábrahám ábrázolások említése, amelyek mind túljutnak azon, hogy pusztán a bibliai történetet jelenítsék meg. Ugyanis sokkal többről van szó, ami rámutat arra a közkeletű tévedésre, miszerint a bibliai történeteket betű szerint kellene venni. Legkevesbé sem. A Biblia mindig kontextust, értelmezést kíván, azaz aktív közreműködést, és nem passzív elfogadást. Aki az utóbbit teszi, annak a Biblia nem mond többet, mint mondjuk egy telefonkönyv. Ezek a képek mind kontextusba vannak állítva, nem csak a külső események érdeklik, hanem a belső történések is.

Kierkegaard is ezen az úton halad. Egy másik története a következőképpen szól: „Kora reggel volt, Ábrahám idejében fölkel, felnyergeltette a szamarakat, elhagyta házáat, és magával vitte Izsákot. Sára az ablakból tekintett utánuk a völgy felé, mígnem eltűntek a szemei elől. Három napig némán lovagoltak, a negyedik nap reggelén se szólt Ábrahám egy szót sem, csak föltekintett, s a távolban megpillantotta Mórija hegyét. Hátrahagyta szolgáit, és Izsákkal fölment a hegyre. Ábrahám pedig így szólt magában: „Nem titkolhatom Izsák előtt, hova vezet ez az út.” Megállt, kezét Izsák fejére tette és megáldotta őt, és Izsák leborult, hogy fogadja az áldást. És Ábrahám atyailag nézett rá, pillantása szelíd volt, beszéde intő. De Izsák nem volt képes őt megérteni, lelke nem termett emelkedettségre; átfonta Ábrahám térdét, esdve borult a lábaihoz, ifjú életéért, szép reményeiért könyörgött, emlékeztette az örömeire, ami Ábrahám házáat érte, emlékeztette a szenvedésre és egyedül-

létre. Ekkor Ábrahám fölemelte a fiút, kézen fogta és ment véle, és szavai tele voltak vigasszal és figyelmeztetéssel. *De Izsák nem volt képes megérteni.* Ábrahám felment Mórija hegyére, de Izsák *nem értette őt.* Egy pillanatra elfordult tőle, s amikor Izsák ismét Ábrahámra nézett, annak arca elváltozott: pillantása vad volt, ábrázata iszonyatos. Mellen ragadta Izsákot, földre taszította, és így szólt: „Ostoba kölyök, azt hiszed az apád vagyok? Én bálványimádó vagyok. Azt hiszed, ez Isten parancsa? Nem, ez az én kedvtelése.” Akkor Izsák remegni kezdett, és félelmében felkiáltott: „Isten az égben, könyörülj, nincs apám a földön, légy hát Te az atyám!” Ábrahám pedig így szólt magában: „Uram az égben, köszönöm neked; mégis jobb, ha embertelennek hisz, mintsem elveszítse benned a hitét.”⁴

Ábrahám itt egy szörnyetegként tűnik fel, aki akarátát teljes egészében alárendeli az isteni elvárásnak, vakon, gondolkodás, töprekedés nélkül teljesíti. Nem gondolkozik, nem kérdez vissza, nem vár egy kicsit, hátha Isten meggondolja magát, hanem „jó reggel” felkel, megmálházza a szamarakat, és szalad fel Mórija hegyére. Mint egy marionett figura. Egy ostoba végrehajtó, aki semmit nem kérdez, nem kételkedik, csak parancsra cselekszik. Ha jobban belegondolunk, a legrosszabb típus, képes lenne megölni egyetlen fiát egy értelmetlen utasítás miatt. Ha valami ellen, nos, ez ellen igazán lázad a lélek. Nem fél és reszket, hanem lázad. Jób legalább felsikolt az Úrhoz, és perbe száll a Mindenhatóval akkor is, ha a parancs úgy szól: ne kezdj pert a Mindenhatóval. Mindez legalábbis innen, gyalgó lelkek irányából, így látszik. Ábrahám a lelketlen, gondolatnélküli, minden önállóságot, a legcsekélyebb szabadságot nélkülöző szibarita váz, aki csak végrehajt. Parancsra cselekszik. Ől vagy ölni kész, minden értelmes ok nélkül. Csak végrehajt. Hisz megkérdeshetné: milyen az az Isten, aki vagy ami egy embere életének az árán, egy ártatlan ember életének az árán akar bizonyosságot szerezni a lélek belső titkait illetően? Milyen az az Isten, aki nem lát be a lélekbe, és nem tudja, mi rejtőzik benne, hanem külsődleges, ha kell, empirikus bizonyításra vágyik, mint egy agyatlan angol analitikus? Ez egy mindenható isten? Érdemes egy ilyen Istennek egyáltalán áldozatot hozni?

Az emberi élet megismételhetetlen. A *megkísértés* mindhárom (Ádám, Ábrahám és Jób) esetben az emberi értelmén kívül áll, felfoghatatlan és értelmezhetetlen, irracionális. Egyáltalán lehetséges az, hogy bárki ilyen kérjen bárki mástól, vagy bárki ilyesmit elvárjon, vagy nyíltan egy bűn elkövetésére hívjon fel bármilyen célból? Továbbmenve: ennek az egész felhívásnak nincs semmi kézzelfogható előzménye, mintha csak a semmiből lépne elő. Nem lehet pontosan tudni, mi ennek a célja, hisz minden esetben a Mindenhatóhoz hűségeseletről, az isteni parancsok hű követéséről van szó. Mondhatnánk azt, hogy itt nem Isten, hanem a jellem dönt. Ha akarom, elhiszem,

⁴ FR. 16.sk.o. (Kiem. – GyZ)

hogy ez isteni parancs, ha akarom nem. Ahogy Hamlet is mondhatná: nem hiszek a szellemnek. Vagy Macbeth: nem hiszek a jóslatnak. Az ő döntésükön áll. Kierkegaard ezeket a történeteket *próbának* nevezi. Rendben van, de a próbának is kellene értelmet találni. Rendben van, lehet ennek értelmet találni az értelmetlenségben. Csak megjegyezzük, hogy mást jelent ez a történet a kereszténység számára, amely előszeretettel a „megölés” motívumára helyezi a hangsúlyt, mint a zsidó hagyomány egyes gondolkodói és magyarázói számára, ahol a „megkötözés” aktusa erősebb. De akárhogy is van: a *próba* jellegét – amelyet Kierkegaard is hangsúlyossá tesz – már maga *Maimonidész* is kiemeli.⁵

III. IZSÁK

A történetben mindenki, ez némileg érvényes Kierkegaard-ra is, szinte csak és kizárólag Ábrahámra koncentrál. Ismétljük meg a korábbi sorokat: „Ekkor Ábrahám fölemelte a fiút, kézen fogta és ment véle, és szavai tele voltak vigasszal és figyelmeztetéssel. *De Izsák nem volt képes megérteni.* Ábrahám felment Mórija hegyére, de Izsák nem értette őt.”

Nem véletlen a kiemelés. Kifejezetten fontos tény, hogy Izsák nem érti Ábrahámot. Érdekes, hogy Kierkegaard itt nem találja meg a saját maga által felállított analógiát: Ádám sem érti az Urat. (Ahogy a kis Søren sem az apját, aki bár annyira nem volt koros, mint Ábrahám, meglehetősen idős volt, amikor a legkisebb fia született.) Minden esetben a szorongás lesz a meghatározó. Ádám nem érti Isten tilalmát, mert nem tudja, hogy mi az a „jó” és „rossz”, vagy hogy mi az a „halál”, ezért szorong. Izsák nem érti az apja tetteit, az apa nem ad magyarázatot, ezért szorong. Kierkegaard nem érti apja mániás vallásosságát, ezért ugyancsak szorong. Talán azért ennek is köszönhető, hogy Kierkegaard legalább eljátszik ezzel a gondolattal, de számára sem fontos igazán a fiú. Bár egyik történetének a befejezése határozottan érdekes: „Aztán hazaértek, Sára sietett elébük, de Izsák elvesztette a hitét.” Nos, itt kellene kezdenünk, de Kierkegaard számomra érthetetlen módon itt fejezi be. Majd ő is beáll az Ábrahámot dicsőítő sorába és ezzel zárja előzetes fejtegetését: „Senki sem olyan nagy, mint Ábrahám, ki lenne képes őt megérteni?”⁶

És ki lenne képes Izsákot megérteni? Ha a szó nem képes ezt kifejezni, megteheti-e azt a kép? Hegel után szabadon: a művészet az igazságot az érzéki alakulat formájában fedi fel, és végcélja az ábrázolásban és felfedésben rejlik. A „kép-zőművészet” a képben jelenít meg olyasvalamit, amire az elbeszélés nem képes. Ha valamire „kép-esek” vagyunk, akkor abban már azon-

⁵ Vö. Maimonidész: *A tévelygők útmutatója*. (jegyz. Klein Mór) Budapest, Logos, 1997.

⁶ FR. 21. o.

nal a kép munkál. Ez a történet a blaszfémia határait súrolja. Ahogy Lót lányai szintén az apai viszony miatt (gondoljunk *Altdorfer* kéjenc apaképére) megmozgatják a fantáziát, úgy az apai ölés-szenvedély is kedvenc téma lesz. Érdekes, hogy például Jób – bár *Dürer*, *La Tour* vagy *Blake* ugyan fest róla képet – korántsem érdekes annyira, mint Ábrahám története. És mindig Ábrahámról esik szó. *Lippi* Ábrahám képe a 16. században úgy ábrázolja Ábrahámot, mint egy vén mániákust, aki az Úr pandanja, és akinek a kés egyfajta attribútumként ott van a kezében, holott Izsák sehol. Az apa, az atya-isten mindenhatóságának apoteózisáról van szó. Ráárad a fény, puttók fekszenek a lábainál, míg ő zordonan előremered a semmibe. Ez igazán Ábrahám – sugallja Strozzi kápolna freskója⁷. *Tiziano* vagy *Rembrandt* is Ábrahámval van elfoglalva, azt a pillanatot próbálja megragadni, amikor a kés lesújtana, de az angyal lefogja az apa kezét. Miről szól ez a két kép? Az isteni irgalomról, hisz azt sugallja, hogy Isten tehetett volna másképp is, hagyhatta volna, hogy Ábrahám megölje Izsákot, hisz az apa kés erre, a fiú nem menekülhetne, vagyis az Úr végtelen jóságában „megirgalmazott” a gyermeknek. Aki miről sem tehetett. Éljen soká az irgalmas, és Ábrahám, a gyilkos! Kétségtől érdekes felhívni a figyelmet arra, hogy mindkét képen az apa elfordítja a gyermek fejét, vagy már-már brutális mozdulattal eltakarja az arcát. Szinte kitörve a nyakát. Persze ez nem csupán eltakarás, hanem lefogás is, hogy az áldozati állat ne tehessen sorsa ellen semmit. *Laurent de La Hire* festménye ugyancsak azt a pillanatot örökíti meg, amikor az angyal megakadályozza a gyilkolást, a kegyetlen leöletést. De mit tesz Izsák? Semmit. *Tiziano* képén egy kisgyermeket látunk, akinek semmi esélye az apával szemben, *Rembrandtnál* a fiú teste még megfeszül, de ellenállásnak nyoma sincs, és az apát látjuk, amint kissé hülye arccal felnéz az angyalra, mintha azt mondaná, nem ezt kértétek. A legnevetesegebb ábrázolásért jó eséllyel indulna a bécsi Kunsthistorisches Múzeumban található *David Teniers* kép. Itt Izsák térdepel, bárgyú képpel néz ki a fején és jámboran imádkozik, miközben az apa rogyant lábakkal a hóna alá nyúl, mintha csak azt mondaná: „Uram, bár itt a kos, akit feláldoztam, de haj, ha szilaj jókedvedben még egyet szeretnél, készsággal elvágom ennek is a torkát.” A kés az előtérben, azaz itt már az az idősík van jelen, amikor Ábrahám kezét lefogták, a kos kinyuvasztva (vagy arra vár), és Izsák hálát ad az Úrnak, hogy nem halt meg feleslegesen.

Egészen másképp szokták *Caravaggio* képét emlegetni, mint olyan ábrázolást, ahol a fiú ellenáll az apai akaratnak, ahol elkeseredetten küzd az életért, ahol felsikolt, mint az értelmetlen legyilkolásra váró állat. Ábrahámnak erősen le kell fognia a fejet, hogy aztán elvágja a torkát és a szokásnak megfelelően kiontsa a véré. A kép brutális. De ez nem véletlen, hisz *Caravaggio*

⁷ Santa Maria Novella, Florence

festészete mindent felforgat, amit a reneszánsz oly szépen elrendezett. Látásmódját egyesek egyenesen anti-reneszánsznak nevezik. Itt még nem teljes a később oly jellemző *tenebrismus*, amelynek hatását – az újabb kutatások szerint – *Velázquez*-nél vagy *Zurbaránnál*, de egyáltalán a sevillai iskola számos alakjánál ki lehet mutatni⁸ Vagyis a kép ugyanolyan kegyetlen, mint Caravaggio sok más képe, mely brutalitást például a „caravaggizmus” egyik jeles alakja, *Orazio* lánya, *Artemisia Gentileschi* visz tovább képeiben (pl. Judit és Holofernes). Nézzük meg: Ábrahám nem egyszerűen lefogja a fiát, hanem szemmel láthatóan fájdalmat is okoz neki; a fiú rémületében és fájdalmában sikolt fel.

Ábrahám arcán leginkább a megdöbbenés van jelen. Ő már eltökélte magát, hogy nem kezd pert a Mindenhatóval, hanem minden további nélkül teljesíti a parancsot, feláldozza Izsákot, úgy és ott, ahogyan és ahol kérték tőle. Látszik rajta, hogy nem ért semmit, ezért az angyalnak kell felhívnia a figyelmét a bárányi szelídséggel rátekintő kosra. A kos tekintete elmélázó, roppant kedélyes, már-már szánakozó. Talán Izsák gyilkolás előtti tekintete tükröződik vissza benne. Izsák viszont semmit sem tud az egésztől, őt még teljesen eltölti a rémület, bár nem láthatja a kést, a szándékot pontosan ismeri, de nem nyugszik bele birka módjára, hanem küzd az értelmetlenség ellen, nem fogadja el a magasabb hatalom érdekeit. Izsák akarja az életet és harcol érte. Izsák az igazán küzdő lélek, aki a múlttal (*atyá*) szemben a schellingi értelemben⁹ vett jelent (*fiú*) testesíti meg. Szenvedély látszik az arcon és fájdalom, de miként a szülés sem lehet fájdalom nélkül, az élet kezdete és megőrzése is azzal összekapcsolt. Ábrahám arcán ellenben nem látunk semmi szenvedélyt. Egy jovialis öregúr, aki minden küszködés, vívódás és szenvedés nélkül szinte szenvtelenül készül levágni Izsákot. Még elszántság sincs benne. Még kegyetlenség sem. Csaknem derűs az arca, ami egy éppen fiát meggyilkolni készülő apától kissé szokatlan. Talán egy dolog bosszanthatja: megzavarják valamiben, amire pedig már felkészült. De ez a kép nem róla szól, hanem Izsákról. Arról, ami benne az események hatására lejátszódik.

* * *

Izsák korán reggel, amikor a nap éppen csak elhagyta a látóhatár peremét, nyugtalan álmából arra ébredt, hogy valaki rázza a vállát. Felnézett és az öregembert látta maga előtt, aki az apjának mondja magát. Sohasem értette, hogy a vénasszony és a vénember hogyan lehetnek a szülei, hisz emberi értelemmel felfogva ez teljes képtelenség. Sohasem értette, hogy lehet ez, és

⁸ L. Borrás – D. Serrano: *A barokk*. Budapest, Corvina 1987. 41. o.

⁹ Schelling: *Die Weltalter* című művére gondolok, ahol a szerző az idősíkokat az atya(múlt), fiú (jelen) és szellem (jövő) köré csoportosítja.

persze a barátai gúnyolták, azt állítva, hogy biztosan talált gyermek. Izsák nem érezte otthon jól magát, nem érezte jól magát a bőrében, ezért éppen arra az elhatározásra jutott, hogy Isten segítségével megkeresi az igazi szüleit. Mielőtt felébresztették, éppen arról álmodott, hogy őket öleli, apja erős vállába kapaszkodik, miközben anyja boldogan fogja át a fejét. És most a vénember széttörte az álmot. Ma sokkal gorombábbnak látszott, bár egyébként sem volt túl kedves. Kiadta parancsba, hogy nyergeljék fel a szamarakat és menjenek fel a hegyre égő áldozatot bemutatni. Nem értette. Útközben pedig hiába kérdezte az öreget bármiről, mormogásnál és dühös tekintetnél egyebet nem kapott választ. A hegy tetejére, amelynek a neve talán Mórija volt, már csak ketten mentek fel. Rőzsét szedtek, oltárt emeltek, de Izsák sehol sem látta az áldozati bárányt. Szétnézett, de sehol sem látott semmit. Az enyhén párálló ködben aztán távolról feltűnt a vénember alakja. Tekintete különösen megváltozott, arca szinte teljesen megkeményedett, kezében felcsillant a kés. Izsák – még mielőtt erős kézzel leszorították volna a fejét – pontosan megértett mindent. Az eszelős öreg, Moloch imádóvá lett, őt akarja feláldozni, levágni, mint a birkát, elmetszeni a torkát, kifolyatni a véré, ahogy az áldozati állattal szokás. Ez a hitetlen vén bolond elvesztette a hitét, embert akar ölni, a saját fiát akarja legyilkolni. Izsák küzdött, üvöltött, de csak vergődött a tébolyult öreg kezében. De Isten nem segített. Az izmos kéz szorította a nyakát, egyre erősebben és erősebben, de Isten még mindig nem segített, mígnem elsötétiült előtte a világ. Amikor végre magához tért, azt látta, hogy a vénember térdel és imádkozik, keze véres, de nem az ő véréből, véres az oltár, de nem az ő véréből. Izsák csak nézte a vén eszelőst, gyűlölete egyre tárgult; megátkozta azt a napot, amikor világra jött, megátkozta a saját nyomorult életét, megátkozta a szüleit, akik eldobták, és megátkozta Istent, aki elhagyta őt. Egyedül maradt, magára, és tudta, hogy ez a magány soha többé nem oldható föl.

AZ AKARAT KIÁBRÁZOLÁSA, A TÖRTÉNELEM MEGKÉPESÍTÉSE

GÁBOR GYÖRGY

*„Elárulnak-e valamit a képek arról a
reprezentációról, amit már csak letűnt
korokról feltételezünk? Vajon saját magukon
kívül reprezentálnak valami mást is?”*

(Hans Belting)

I.

Gyermekkorom számárfülesre lapozgatott könyve volt az a képzőművészeti album, amely a XIX. század mestereinek történelmi tablóiin keresztül láttatta a magyar történelem viharos századait, s tenger kínjaik közepette a hon rendre tragikus véget érő hőroszait, komor tekintetű, szilaj indulatoktól vezérelt tüzes daliáit. Tekintetem előtt vizualizálódott az időtlen idők óta balsors tépte nép, vérözön lábainál, s lángtenger felette, mindenünnen bú s kétség, halálhörgés, siralom, kínzó rabság könnye hull, vert hadak csonthalmain idegen seregek győzedelmi éneke. Megelevenedő, érzékivé váló történelem, ahol a temérdek kín és csapás láttán akár gondolhatnánk is: nincs az a múlt, amelybe ennyi balszerencse beleférne.

Történész kollégák megbocsátó derűjére számítván bevallom, hogy Orlai Petrics Somának köszönhetően Zách Felicián számomra végérvényesen azonossá vált azzal a súlyos pátozzsal ábrázolt, fehér hajú, ősz szakállú, mély tekintetű, fekete viseletes férfiúval, aki bal kezével meggyalázott lányát átölelve, jobbájában bosszúálló kardjával ront rá a királyi családra; Székely Bertalan gondoskodott arról, hogy a mohácsi ütközetben elesett II. Lajos királyt nyárspolgári pedantériával nyírt körszakállal vizionáljam; a nándorfehérvári diadal nekem már csak a göndör hajú, bajszos, daliás magyar vitéznek, Dugovics Titusznak és a gyilkos tekintetű, horgas orrú, vakítóan vörös ruhába bújtatott török ostromlónak a megrendítő kettősében elevenedik meg, ahogy az Wagner Sándor vásznán látható; Hunyadi Lászlót kizárólag Madarász Viktor halotti leplének kontúrjai nyomán, a kép izzó balladai feszültségének, a gyászoló nők fájdalomának és a véres pallos elborzasztó látványának hatása alatt kíséreltem meg elképzelni; s minden későbbi gender studied anticipálva, hála Székely Bertalannak, az egri várvédők rendíthetet-

len serege az én fantáziámban az elszánt harciasságában is nőiesnek mutatkozó, s a dühödten ostromló török férfiak fölött triumfáló bátor egri amazonnal vált azonossá.

Bájosan szimplifikáló, romantikus nemzeti pátosztól hevülő naiv történelemkép, egy kiskamasz fantáziavilága, amelynek alig van köze a valóságoshoz.

Csakhogymilyen az a „valóságos”? A múltról alkotott képeink és elbeszéléseink sorában akad-e egy – és persze csakis egy –, amelyről bizvást elmondhatjuk, hogy „éppen ilyen volt az, ami elmúlt”, minden más legfeljebb csak – többé vagy kevésbé – részesedik a „valóságos” múltból. Rekonstruálható-e egyáltalán minden úgy, ahogy egykor megtörtént, s „ahogy valójában volt”? Ranke nevezetes „wie es eigentlich gewesen”¹ tétele részben – aligha kétséges – a történész roppant hiúságáról árulkodik, ám részben arról, mintha a „kritikai történetírás” úttörőjeként számon tartott nagy német historikus úgy gondolta volna, hogy a múlt a történész tehetségétől, rátermettségétől és szorgalmától függően rekonstruálható volna, minden pontosan úgy, ahogy az valójában megesett.

Az „ahogy valójában volt” primer történelem a jelen számára azonban csak fikció. Már Ranke kortársa, Macaulay is annak adott hangot, hogy a történetírás „nem lehet tökéletes és teljes mértékben valóságghú, mert ha az akarna lenni, akkor a legjelentéktelenebb feljegyzések legjelentéktelenebb részleteiről is be kellene számolnia – vagyis minden dologról és minden szóról, amely azon időszak alatt történt, illetve hangzott el, amellyel foglalkozik.”² S egy évszázaddal később ugyanennek a Ranke-féle történetírói illúziónak a bírálatát nyújtja Karl Popper is, mondván: „Az emberiség konkrét történelmének, ha volna ilyen, minden ember történetének kellene lennie. Az egyik ember ugyanis éppoly fontos, mint a másik. Nyilvánvaló, hogy ezt a konkrét történelmet képtelenség volna megírni” – hangsúlyozza Popper, hogy aztán félreérthetetlenül leszögezze: „nincs olyan történelem a «múltból, ahogyan az valójában megtörtént», csak történelemértelmezések létezhetnek...”³ A „nagy elbeszélést”, a történelmi múlt képét és szövedékét a jelen diskurzusai alakítják: részben árnyalják, részben megteremtik, létrehozzák azt.

Rankénak a múlt „objektív” megragadhatóságába vetett hite súlyos tévedésen alapul: hiszen hogyan is lehetne a múlt „valóságos”, vagyis minden szubjektív ráhatástól, torzítástól, szándékos manipulációtól vagy egyszerű tévedéstől „érdekmentesített” képét megalkotni, amikor a történelemben

¹ Leopold von Ranke: *Fürsten und Völker: Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494–1514*. Vollmer, Wiesbaden, 1957. 4.

² Thomas B. Macaulay: „Történelem”, In. *Történetelmélet*, II. (szerk. Gyurgyák János – Kisantal Tamás), Osiris Kiadó, Budapest, 2006. 1018. Fordította Haas Lídia és Romsics Ignác.

³ Karl Popper: *A nyitott társadalom és ellenségei*, Balassi Kiadó, Budapest, 2001. 434; 436. Fordította Szári Péter.

semmi sem történt, semmi sem eshetett meg az egykor volt cselekvők tudatán kívül, s amely világ a mindenkori szemlélő előtt csak és kizárólag a történészek mentális konstrukcióin keresztül bontakozik ki. Oakeshott helyesen mondja, hogy „A történelem a történész tapasztalata”, hiszen „történelem csak történetírás révén jöhet létre”.⁴ Ám ebből fakadóan, azaz a verum-factum vicói elvéből következően, vagyis hogy – egyfelől – a bizonyosság erejével bíró ismeretünk arról van, amit mi magunk hozunk létre (veri criterium est ipse fecisse), illetve – másfelől – amit mi magunk hozunk létre, azt képesek vagyunk megismerni (verum et factum convertuntur), a történelem épp azért válhat a megismerés tárgyává, mert azt a megismerő maga alkotta, teremtette meg.⁵

A történelemről való beszéd, a kommentárok sora képezi azt a diskurzus-folyamatot, amely a képzeletbeli életre kelti és a pusztá potencialitást aktualizálja. Elmondja azt, ami primer módon soha nem történt meg, de ami másodlagos módon a múltban „éppen most”, azaz innen nézve – és csakis innen nézve – lejátszódott. A történelem kommentárjai örökösen felidézik a soha-nem-voltat: egyszerre és szakadatlanul ismétlik az örökösen változót, mintegy állandóságot adva az időben folytonosan alakuló elmúlnak, s folytonosan újabb és újabb újdonságot mondva el arról, ami volt és elmúlt: tehát ami immár véglegesen állandó és változatlan. Ezen kívül nincs semmi a múltban, hiszen a történelem nem a dolgok és helyzetek folyamatossága, kontinuos szakadatlansága – mindez legfeljebb a természet rendjére lehetne igaz, ámde a természetnek aligha van történelme, amint a lucfenyőknek vagy a kacsacsőrű emlősöknek sincs Hérodotosza –, hanem a róla való tudás, a róla való beszéd, a hozzá írt kommentárok sokasága. Ricoeur pontos és szép megfogalmazásában: az időt „emberi idővé (*temps humain*) a történelem és a fikció keresztelkedése teszi”.⁶ S minthogy az emlékezetekben – így természetesen a festők vásznain is – számtalan rekonstruálódó, a kollektív emlékezetben megőrződött, azaz „valóságos” történelem létezik, Keith Jenkinsnek igazat adhatunk, amikor leszögezi, hogy a történész a történelemről írva korántsem a történelmet rekonstruálja vagy kelti új életre. A történelem és a múlt ugyanis két eltérő dolog, hiszen múltból csak egy van, ám a róla szóló diskurzusok száma számtalan, miként sokféle történelmet írtak már eddig is ugyanarról a múltból.⁷ Vagyis Jenkins helyesen és félreérthetetlenül jelzi,

⁴ Michael Oakeshott: *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1933. 99.

⁵ „... a népek e világát emberek alkották...” (Giambattista Vico: *Az új tudomány*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1963. 227. Fordította Dienes Gedeon és Szemere Samu. Vö. Robin G. Collingwood: *A történelem eszméje*, Gondolat, Budapest, 1987. 116. Fordította Orthmayr Imre.

⁶ Paul Ricoeur: *Temps et récit*, III. *Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1985. 264.

⁷ Keith Jenkins: *Re-thinking History*, Routledge, London – New York, 1991. 5–27.

hogy a múlt időbelisége („elmúltsága”) és a jelen időbelisége („pillanatnyi-sága”) semmiképpen sem azonosítható, még kapcsolatáról sem beszélhetünk a szónak abban az értelmében, mintha a múlt nem is volna más, csupán a jelen időbeli visszavetítése, a múltból a jelenbe tartó fonál egyszerű visszagombolyítása, de nem is a jelen előképe, prefigurációja, amelyből a most világa logikusan kalkulálható és racionálisan levezethető volna, hiszen két idősíkról, a létezés két radikálisan eltérő állapotáról van szó, amelyre tökéletesen igaz Heller Ágnes megjegyzése: „A Lét... nem »időbeni-Létet«, hanem »különös-időben-Létet« jelent”.⁸ Ráadásul az „éppen most” a cselekvés tárgya, az akcióban levése, míg a „letűnt idő” az emlékezet tárgya, vagyis a megismerése és a tudása. Nem véletlenül azonosította Hérodotosz a történetírást az epizstémével (amely sosem irányul praxisra), vagyis a tudással, szembeállítva azt a doxával, vagyis a puszta vélekedéssel. Ám az is tény, hogy a múltról szóló beszéd, valamennyi múltra vonatkozó reflexió mindig a jelenhez képest, vagyis a jelenből megfogalmazva, a „jelenből kibeszélve” történik, olyan közvetítéseken át, amelyek a múltat fürkésző tekintet számára „itt és most” állnak rendelkezésre, ám amelyek az „ott és volt” világáról hivatottak képet nyújtani.

A történelmi elbeszélések folyamába illeszkedik a képi világ is, kivált a történelmi tablóképek, amelyek érzékletes módon vizualizálják azt az élményt, amelyről Dilthey a következőket írja: „...az élmények egy életegységben az időfolyamatban egymásra vonatkoznak; így mindegyiknek megvan a helye egy folyamatban, melynek tagjai az emlékezetben össze vannak kapcsolva egymással”.⁹ Dilthey Erlebnis-fogalma¹⁰ végső soron és tárgyunkat illetően az egykor volt világának, a múlt érzékiségében megtapasztalhatatlan univerzumának közvetlen empirikus élményként való átélését, de legalábbis eme átélés lehetőségét fogalmazza meg. Amikor Huizinga annak a meggyőződésének adott hangot, hogy „a történelmi tapasztalat leginkább mint meglátás, jobban mondva mint képek felidézése juthat kifejezésre”¹¹, világossá

⁸ Heller Ágnes: *A történelem elmélete*, Múlt és Jövő Lap- és Könyvkiadó, Budapest, 2001. 20. Fordította Tarnay László.

⁹ Wilhelm Dilthey: „A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban”, In. uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1974. 523. Fordította Erdélyi Ágnes.

¹⁰ Szempontunkból különösen fontos megállapításokat tesz Dilthey „Erlebnis”-fogalmának elemzésekor Gyáni Gábor: „A történelmi tapasztalat fogalmának értelmezése”, In. Gábor György – Vajda Mihály (szerk.): *A lét hangoltsága. Tanulmányok a tudás sokféleségéről*, Typotex Kiadó, Budapest, 2010. 11–17. Gyáni pontosan teszi föl a kérdést: „miként tehető általános élettapasztalattá, hogyan érlelhető tudássá az egyedi tapasztalat (az élmény), mi teremti meg annak lehetőségét, hogy a diffúz, partikuláris és az éppen csak keletkezőben lévő élményt tapasztalatként megértsük, majd történeti elbeszélésbe foglalva rögzítsük?” (im. 14.)

¹¹ Johan Huizinga: „Utam a historiához”, In. *Huizinga, a rejtőzködő*, Balassi Kiadó, Budapest, 1999. 79. Fordította Balogh Tamás.

tette, hogy a történelmi múltat – akár egy könyv olvasott sorait – vizuálisan is érzékeljük, s a referált valóságot képi mivoltában is megjelenítjük. Huizinga amúgy – felettébb gondolatébresztő módon – szólt arról, hogy bizonyos történelmi alakzatoknak – Róma történetét hozza fel példának – „felismerhető külső megjelenése van, világos alakja, s hogy meghatározott alakzatokban vagy képekben lép elénk”, majd így folytatja: „A »kép« szó azt az elképzelést tartalmazza, mintha mi a képnek megjelölt tárgyat összefüggő, látható egészek, esztétikai »formá«-nak látnánk. Mintha meghalt emberek milliárdjainak cselekvései, sorsa, jellemvonásai, elporladt épületek omladéka szemünk előtt valóban szemléletes valósággá sűrűsödnének olyképpen, mintha Michelet szava kelne életre: »L’histoire est une résurrection«”, ám „a képfogalom »egy összefüggő egész érzékelhető elképzelése« értelmében főként a világtörténelem egyes, pontosan meghatározott fejezeteinél teljesen helyénvaló. A szó teljes értelmében vett képünk lehet a perzsa háborúkról, a francia forradalomról vagy Napóleonnól. Magától értetődik, hogy egy különleges történelmi tárgy anyaga minden alapos ismerője számára többé-kevésbé felveszi az említett valódi képjellegét vagy – mondhatjuk így is – a teljes imaginárius tartalmat, aszerint, hogy nagyobb vagy kisebb a tényekre vonatkozó részletes elképzelések gazdagsága.”¹² Mindenesetre Kubler rendkívül kifejező hasonlata nagyon pontosan adja vissza azt a tudás- és ismeretelméleti dilemmát, amelynek során a történész a láthatatlan és érzékelhetetlen idő múlásának megragadására és érzékelhetővé tételére tesz kísérletet: „A történész, felkészültségétől függetlenül, az időről kíván portrét festeni. Az a feladata, hogy az idő formáját kutassa fel és rajzolja meg.”¹³ S amikor Kubler mindehhez hozzáteszi, hogy „a történész jelentést mutat fel a hagyományból”¹⁴, akkor igen közel kerül ama állításához, amelyben Foucault a megismerés – történelemre is igaznak nevezhető – formáját az „eredendő”, vagyis az „elsődleges Szöveg” megfejtendő jeleinek feltárásával és összegyűjtésével – foucault-i szóhasználatban: exegézisével – és a „Szöveg Interpretációjával”, azaz kommentárokkal való ellátásával azonosítja.¹⁵

¹² Johan Huizinga: „A történelem formaváltozása a 19. század közepe óta”, In. uő: *A történelem formaváltozásai*, Maecenas, 1997. 20–22. Fordította Radnóti Miklós.

¹³ George Kubler: *Az idő formája. Megjegyzések a tárgyak történetéről*, Gondolat, Budapest, 1992. 28. Fordította Szilágyi Péter és Jávora Andrea. Kubler így folytatja: a történésznek „az a feladata, hogy az idő formáját kutassa fel és rajzolja meg. Transzponálja, kicsinyíti, komponálja, színezi az eredetit, mint a festő, aki minél inkább törekszik az eredetihez való hűségre, annál inkább a tárgy újfajta megközelítését adja, bár közben a legjellemzőbb tulajdonságok rendszerét igyekszik kifejezni új eszközeivel” (im. 28–29.).

¹⁴ im. 29.

¹⁵ Vö. Michel Foucault: *A szavak és a dolgok. A társadalomtudományok archeológiája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2000. 49–62. Fordította Romhányi Török Gábor.

A múlt, vagyis a már nem létező, s minden érzékelhetőségen „túli” vizionálása, képpé vagy képszerűvé válása, „megképiesítése” a gondolkodás és tudás (a múltról való tudást is ideértve) kognitív folyamatának természetes és inherens együttthatója. Donald az ember saját testének gesztusaiból építkező mimetikus-képi rendszert az emberi tudás architektúrájának szerves részeként és speciális reprezentációjaként írja le, mint amelyben már megjelent a kommunikáción keresztüli koordináció, s amely megelőzte a hangzó nyelv „mitikus kultúráját”.¹⁶ Ugyanígy Damasio is a gondolkodás képes szerkezetét és működését hangsúlyozza, jelesül, hogy „képek alkotják gondolatunk fő tartalmát, függetlenül attól a fő szenzoros modalitástól, melyben generálódnak, és függetlenül attól, hogy egy dolgról vagy egy dolgot érintő folyamatokról szólnak-e” – majd hozzáteszi, hogy „mind a szavak, mind az önkényes szimbólumok topografikusan szervezett reprezentációkon alapulnak, s képekké válhatnak. A legtöbb belső beszédünkben használt szó, mielőtt kimondanánk vagy leírnánk egy mondatot, tudatunkban mint egy vizuális képzet merül fel”.¹⁷

Mégis valamilyen oknál fogva a képszerűségnek, illetve a képi gondolkodás érzékeliségének a súlya és jelentősége – bár kétségtelenül ambivalens módon, mindenkori történeti, mentális és társadalmi szerepétől függően – a dominánsnak mondható „racionalista” tradíció mentén jelentéktelenné vált, és a pusztá vélekedés alacsonyabb vagy egyenesen lenézett kognitív állapotába szorult vissza. „Történelmünk szavaktól sújtott civilizációjában”¹⁸ a héber Biblia nyomdokain¹⁹ haladó korai kereszténység kezdeti tiltásait és elutasí-

¹⁶ Merlin Donald: *Az emberi gondolkodás eredete* Osiris Kiadó, Budapest, 2001. 151–181. Fordította Kárpáti Eszter. Ugyanezt hangsúlyozza Nyíri Kristóf is: „képekben kommunikálni – tudniillik mimetikus formákban – az emberi természet alapvetőbb rétegéhez tartozik, mint a szavakban történő gondolkodás és kommunikáció...” (Nyíri Kristóf: „Az MMS képfilozófiájához”, In. *Mobilközösség – mobilmegismerés* [szerk. Nyíri Kristóf], MTA Filozófiai Kutatóintézete, Budapest, 2002. 230.)

¹⁷ Antonio R. Damasio: *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy* AduPrint, Budapest, 1996. 112; 113–114. Fordította Pléh Csaba.

¹⁸ Henry Habberley Price: *Thinking and experience* Cambridge, Harvard University Press, 1953. 252.

¹⁹ A kultikus képek készítését és tisztelétét tiltó öszösvetségi rendelkezések (Exodus 20,4–5) ellenére már a hellenista zsidóság egyes zsinagógáiban megjelennek a freskók csakúgy, mint az ókeresztény katakombák falain. A zsidóság számára a „Ne készíts magadnak faragott képet (*peszel*) vagy bármely alakot (*temuná*) arról, ami az égben fönt, a földön alant és a vízben a föld alatt van” dekalógusi parancsolata az ábrázolás általában vett tilalmát látszik megfogalmazni, minthogy a *temuná* minden alakra vonatkozik, a teremtet bármely elemére, a természet valamennyi összetevőjére. A radikális tiltást azonban enyhíteni látszik az a másik megfogalmazás, amely a kiábrázolás tilalmát az előbbtől sokkal konkrétabban, az ábrázolás célját és funkcióját szem előtt tartva határozza meg: „Ne készítsetek magatoknak bálványokat (*elilim*) és faragott képeket, se oszlopokat (*macceva*) ne állítsatok fel magatoknak és rajzos

tásait követően – így például a 300–303 közötti elvirai zsinat XXXVI. kánonja az alábbiakat mondja: „ne legyenek festmények a templomban, nehogy falra fessék azt, amit tisztelünk és imádunk”²⁰ – idővel egyre gyakrabban láttak napvilágot a képi ábrázolást megengedő, elfogadó, sőt azt kimondottan hasznosnak tekintő állásfoglalások. A 787-es II. niceai zsinat már úgy fogalmaz, hogy a „szent képmásokat is, akár festve, akár mozaikból vannak ezek... hódolatunk jeléül el kell helyezni Isten szent egyházi épületeiben. ... Minél gyakrabban láthatók ugyanis ezek a megformált képek, azok, akik ezeket szemlélik, annál inkább felemelkednek azok előképeinek emlékezetéhez és óhajtatásához, hogy megcsókolják és tiszteletadó hódolattal illessék ezeket, nem pedig imáadásban részesítsék, amely hitünk szerint egyedül az isteni természetet illeti meg. ... A képnek adott tisztelet ugyanis annak mintaképére száll át; és aki hódol a kép előtt, az azon ábrázolt személynek hódol.”²¹ Eme látványos paradigmaváltás egyértelműen annak a képteológiai felismerésnek a tudatosodásában (és tudatosításában) válik megragadhatóvá, miszerint Jézus Krisztus személyében Isten emberré lett, a rejtőzködő Isten (*él misztatér*) láthatóvá, érzékelhetővé vált, azaz Isten mintegy „kiábrázolta” önmagát.

követ (*even maszkit*) ne helyeztek el országokban, hogy leboruljatok rája” (Leviticus 26,1). Ez utóbbi valójában a bálványimádás gyakorlatára reflektálva a bálványimádás lehetséges tárgyától óv, jóllehet az általában vett tiltás is hordozza azt az antropológiai-pszichológiai megfigyelést, amely a pusztá látványt azért tartja veszélyesnek, mert az ártóvá váló szem (*ajin hara*) – a megkívánás, a vágyakozás (*hamad*) gyöttrő kényszere – könnyen a cselekedetben való beteljesülés bűnös tényét involválhatja. A zsidó felfogás szerint az Örökkévaló „képe”, „lényege” és „megjelenési formája” mindenekelőtt a kinyilatkoztatás szóbeli-verbális alakzatában reprezentálódik (JHWH ikonja a Szentírás), az Ige (*dábár*) dinamizmusában, teremtő és világot fenntartó erejében, másfelől abban a történelemben, amelyen keresztül Isten folyamatosan „hangot ad” az egész emberiséget, a népet vagy akár az egyes embert illető véleményének, állásfoglalásának, s amelyen keresztül válik valódi Gondviselővé, jutalmazóvá és megtorlóvá. Jóllehet az interpretációkon, az értelmezéseken és a kommentárokon a fenti kettősség rendre kimutatható, de történetileg okkal és joggal feltételezhető, hogy a gyakorlatban inkább a szűkítő, nem pedig a radikálisan kiterjesztő előírás vált túlnyomó részben elfogadottá és követendő normatívává. Mindenesetre ezt támasztja alá – egyebek mellett – a *Targum Pseudo-Jonathan*nak az állásfoglalása, amely úgy fogalmaz, hogy „ne ábrázoljátok sem a Napot, sem a Holdat, sem a csillagokat, sem a bolygókat, sem a mellettem szolgáló angyalokat azért, hogy aztán leboruljatok előttük”¹⁹ (Ernest G. Clarke: *Targum Pseudo-Jonathan of the Pentateuch: Text and Concordance*, Ktav, New Jersey, 1984. 92.), vagy akár az a megállapítás, miszerint „R. Jokhanan idejében kezdtek el a falakra képeket festeni, s ő nem tett ellene semmit” (*Avoda Zara* 42 d).

²⁰ Erdő Péter (szerk.): *Az ókeresztény kor egyházfegyelme*. Szent István Társulat, Budapest, 1983. 254. Fordította Erdő Péter.

²¹ J. D. Mansi: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. 13. Florentiae, 1767. 373. Magyarul részlet: „A második niceai zsinat határozata (787)”, In. Hans Belting: *Kép és kultusz*. Balassi Kiadó, Budapest, 2000. 541. Fordította Schulz Katalin és Sajó Tamás.

A képábrázolás végső soron azzal nyerhetett polgárjogot, hogy az üdv-történeti események bemutatását a kereszténység fontos pedagógiai eszköz-nek tekintette, s így azt teológiai is igazolni igyekezett. A krisztológiai és antropológiai érvekkel alátámasztott képtisztelő álláspont mögött tehát azok a valláspedagógiai érvek húzódtak meg, amelyek szerint – ahogy mindezt I. Germanosz konstantinápolyi pátriárka leveleiben is olvashatjuk – a képek alkalmasak arra, hogy a szeretetre neveljenek, s hogy az ábrázolt szent iránt ébresztett vonzalom a szent erényeinek követésére sarkallják a hívőt.²²

Germanosz pátriárka pontosan tudta, hogy az ígéhirdetés elvont jellegével, a beszéd, a szó (a „nyelvi jel”) absztrakciójával szemben a képi ábrázolás a maga direktségével, szemléleti konkrétságával a hívőt sokkal közvetlenebbül indítja a hallott dolgok követésére. A hit „előképeit” a konkrét kép a szemléltetés során megerősíti, s a hívő eme „*ikonoszophia*” alapján fogalmat (képet) alkothat önnön Isten-képmásúságáról (*imago Dei*). A szentkép tehát a kinyilatkoztatást közvetíti, hiszen maga a megtestesült Ige sem más, mint *Logosz-eikón* (*eikón* = ikon, kép), aki emberré válva magára öltötte a teremtet istenképmást is. Így van az *eikón*nak *logosztartalma*, így képes „megszólalni”, „beszélni” a kép. Ennélfogva a kép, amely újplatonikus értelemben szimbólum, közvetítő, nem a bálványozás tárgya, hanem gondolatokra inspirálja a szemlélőt, azaz a közvetítő a közvetítetthez juttat közelebb. A képtisztelő teológus, Ióannész Damaszkénosz ezért is írja: „Nyilvánvaló, hogy nem a képeknek szolgáltak, hanem rajtuk keresztül a csodák emlékezetére magát a csodatévő Istent imádták. A képek ugyanis emlékeztetőül voltak kitéve, nem istenekként, hanem hogy Isten tetteire emlékeztessenek.”²³

Alexandriai Kelemen az emberben meglévő hitet azért tartotta különösen fontosnak, mert úgy gondolta, hogy a hit az, ami a megismerés lépcsőfokain haladó emberben vágyat ébreszt, aktivizálja és irányítja őt²⁴, s a legmagasabb *gnószisz*, Isten megismerése²⁵ az emberi lét végső célját és értelmét²⁶ nyújtja. Ámde hogyan juthatunk el Isten megismeréséhez, amikor a legfőbb abszolútum mind az érzékelés, mind az értelem számára felfoghatatlan²⁷, s az intellektuális megismerés nem elég erős ahhoz, hogy az isteni lényeg szférájába hatoljon? Noha a felfoghatatlan igazság csak egy „szent leplen át”²⁸ érhető el,

²² I. Germanus, in: Migne: *Patrologia Graeca*, 94. Paris, 1860. 39–454. col.

²³ Ioannész Damaszkénosz: „Első védőbeszéd a szentképek mellett, ellenzőik ellen”, In: Redl Károly (szerk.): *Az égi és a földi szépről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1988. 191.

²⁴ Alexandriai Kelemen: *Sztrómata*. VII, 6, 2

²⁵ Uo. VII, 47, 3

²⁶ Uo. VI, 65, 6

²⁷ Hans Urs von Balthasar: *Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbildes*. Freiburg im Breisgau, 1941. 60–66.

²⁸ Pszeudo-Dionüsziosz: *De divinis nominibus*, I, 4

de örökösen törekedni kell feléje.²⁹ A megismerés folyamatában rendkívül fontos, pszichológiai-emocionális szerep jut a képnek, amely „serkenti és felemeli a lelket”³⁰ (*hüponüszszó* = csípni, bökní, szúrni), hiszen az ábrázolás felemel, anagogikus³¹, a képtől az igazságig, az archetípusig való felemelkedés eszköze. Nem véletlenül állították a bizánci teológusok, hogy festés közben a mester az Istennel való egyesülés misztikus állapotába kerül.

A látásnak – teológiai értelemben legalábbis – a többi érzékszervhez képest fontosabb szerepe lesz³², hiszen mindazt, amit az értelem nem képes felfogni a hallott szavak segítségével, azt a látás – nem érzékelvén hamisan – világosan megérti. Ámde – miként a szavak esetében is az a fontos, amit jelentenek, amire vonatkoznak, s nem a szavak önmagukban³³, a kettő pedig nem cserélhető fel egymással – ugyanígy a kép is csak hasonlatos (*homoio-szisz*) Istenhez, de nem azonos vele.³⁴ Képmásról van tehát szó, azaz nem az időtlen és örök megképződéséről, hanem annak ilyen-olyan megjelenéséről, s minthogy a látvány teremtett, vagyis temporális alkotás, az örök folytonosan változó árnyképéről. Szent Ágoston megfogalmazása félreérthetetlen, s épp a jelzett distinkcióra utal: „Az Isten Igéjének, az Isten Bölcsességének nem lehet elől arca és hátul háta, mint az emberi testnek, és nem is változhat sem kép, sem mozgás szerint, sem helyen, sem időben.”³⁵

Az „alkalmazott” képteológiai állásponttal szemben azonban a nyugati gondolkodásban hagyományosan él „a látással szembeni gyanú”³⁶, amelynek lényege, hogy a tudományos megismerés preferált gondolkodási formája és módja az érzékiség területével szemben a „láthatatlan” lényegre koncentrál. Az intellektualizmus és az absztrakció a közvetlen szemlélettel szemben vagy attól elvonatkoztatva a vizuális recepciótól való úgyszólván teljes függetlenséget jelentett, s megalapozta „korunk vizualizációs hajlamait kísérő rossz intellektuális” közérzetet. „E közérzet a nyelvi és érzéki forma, illetve az igazság és látszat szétválasztására és kontrasztív szembeállítására felszólító alapvető mentális mintázat kifejeződése és eredménye.”³⁷ Platón az *Állam* című dialógusának nevezetes barlang-hasonlatában az ember látásának megismerő erejét kérdőjelezte meg, a szemmel való érzékelést csak a látszatvilág meg-

²⁹ Pszeudo-Dionüsziosz: *De ecclesiastica hierarchia*. II, 3, 5

³⁰ Pszeudo-Dionüsziosz: *De coelesti hierarchia*. II, 3

³¹ Uo. II, 1

³² Gervase Mathew: *Byzantine Aesthetics*. John Murray, London, 1963. 115. és 117.

³³ Alexandriai Kelemen: *Sztrómata*. VI, 151, 4

³⁴ Uo. II, 97, 1

³⁵ Aurelius Augustinus: *A Szentháromságáról*. Szent István Társulat, Budapest, 1985. 103. Fordította Gál Ferenc.

³⁶ Ralf Konersmann: *A szellem színjátéka. Történeti szemantika mint filozófiai jelentéstörténet*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2003. Fordította Kelemen Pál. 122.

³⁷ Uo. 123.

ragadására tartván alkalmasnak és elégségesnek, ugyanis – így Platón – „a látás által megismert” világ „a börtönlakáshoz” hasonlítható, s az igazság, vagyis a legvalóságosabb világ szemlélésének feltétele a lélek jó irányba való fordítása.³⁸ Habár a vizualitás megújulásának és új dimenzióinak forróján, a reneszánsz korában Leonardo rehabilitálta a látást, a festészetet egyenesen tudománynak és filozófiának írva le, s azt az irodalomhoz, vagyis a szóval, a dolgok megnevezésével foglalkozó művészethez képest éppen a megismerési és ábrázolási potenciálját tekintve magasabb rendűnek állítva be („a tények ábrázolásában” felülmúlja „a festészet a költészetet”³⁹), de a megismerés tiszta forrására, a cogitóra alapozó Descartes ismét „a látással szembeni gyanújának” adott hangot, hiszen az észlelést, s a pusztá észlelésére ráhagyatkozó embert rendkívül könnyű megtéveszteni. „Sem képzeletünk, sem érzékeink sohasem tudnának bennünket bármiről is bebiztosítani, ha nem jön segítségükre az értelmünk”⁴⁰ – írja, s minthogy „mindig csak értelmünk evidenciájában szabad bízunk”⁴¹, „azt, amiről úgy vélekedtem, hogy a szememmel látom, mégiscsak egyedül az elmémbe lévő ítélőképesség révén ragadom meg”⁴². S hasonlóképp a látással kapcsolatos kognitív bizalmatlanság köszön vissza a látszatok, a „pszeudo-események” és a „konstruált szituációk” XX. századi világának politikafilozófiai megközelítéseiben, így Guy Debord „spektákulum-társadalmának” teóriájában, ahol a világ „pusztá képekké változik”, amelyek aztán „hipnotikus erővel” ható „fantazmák” lesznek. „Mivel a spektákulumnak az a dolga, hogy a világot, amely közvetlen módon immár nem érzékelhető, különböző speciális eszközök és elvek közvetítésén keresztül *láttassa*, elkerülhetetlen, hogy az emberi látást hozza abba a kivételezett pozícióba, amelyet valaha a tapintás érzéke foglalt el; természetes, hogy a legkönnyebben félrevezethető érzék felel meg a jelenkori társadalomban uralkodó általános absztrakciónak. De a spektákulum nem azonosítható pusztá szemmel – még akkor sem, ha fülünk is van mellé. Elszökik az emberi tevékenység elől, elérhetetlen az újbóli átgondolás és a korrekció szándéka számára... A spektákulum ... a vallásos illúzió anyagi rekonstrukciója”⁴³. Végezetül Umberto Eco sem a képi nyelvszisztemekben

³⁸ Platón: *Állam* 517 b; 518 d, In. *Platón összes művei* 2., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 461; 463. Fordította Szabó Miklós.

³⁹ Vö. Leonardo da Vinci: *A festészetéről* Corvina Kiadó, Budapest, 1973. 44; lásd még 15–44. Fordította Gulyás Dénes.

⁴⁰ René Descartes: „Értekezés a módszerről”. In. uő: *Válogatott filozófiai művek*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1961. 226. Fordította Szemere Samu.

⁴¹ Uo. 227.

⁴² René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1994. 41. Fordította Boros Gábor.

⁴³ Guy Debord: *A spektákulum társadalma*. Balassi Kiadó – BAE Tartóshullám, Budapest, 2006. 13–14. Fordította Erhardt Miklós.

találja meg a „tökéletes nyelvet”, hiszen azok „használhatósága szűk területre korlátozott,... nem ad módot kreatív jelhasználatra, hacsak nem szigorúan denotatív képességének elvesztése árán,... nincs nyelvtana, mely lehetővé tenné meghatározatlan vagy végtelen számú mondat megalkotását,... nem alkalmas új dolgok felfedezésére, hiszen a kifejezés minden egyes elemének egy-egy előre rögzített és eleve ismert tartalom felel meg”. S jöllehet a film és a televízió képi univerzuma az egész világ számára megértett nyelv, ámde „nem fejezhető ki segítségével a filozófiai fogalmak nagy része és az elvont gondolatmenetek túlnyomó többsége”⁴⁴.

A fenti elméletek – noha a képi megismeréssel kapcsolatos előfeltevéseik igencsak eltérőek –, abban kétségtelenül megegyeznek, hogy valamennyi a látás „hitelességének” kérdését veti fel. Azt tudniillik, hogy a valóság „igazsága” megfeleltethető-e a valóság képének, avagy ez utóbbi torzít, netán „hazudik”, s a valóságtól különbözve egy attól eltérő látszatvalóságot hoz létre, tabusítván, proklamálván, reprodukálván, netán helyettesítvén, ám mindenképpen sokszorosítván a „való” világát? Az ikon „egylényegű-e” az ábrázolttal, avagy nem, s ha különbözik tőle, vajon a látás „tisztá” aktusából, fiziológiai jellegéből fakadóan, *ab ovo* nem felelhet-e meg egymásnak kép és tükörkép? A kép jóvoltából csupán elképzelést nyerünk, avagy a valóság bizonyítékát? Semmiképpen sem a „tisztá látás” kritikáját kell megalkotni, hiszen a szemmel való érzékelés mindenkori módja, formája és tartalmi összetevője változó, vagy ahogy Konersmann mondja: „a látás ... soha nem ártatlan vagy »tisztá«, hanem kulturálisan és történetileg kontextualizált, és ennek megfelelően variálisan.”⁴⁵

A kérdés tehát az, hogy tanú-e a kép? Van-e kvázi-agens szerepe, afféle dokumentum-értéke, avagy nincs? Mintha a kép által az eseményben részt nem vevő számára is elképzelhetővé, érzékelhetővé, s – bizonyos értelemben – emocionálisan átélhetővé válna a múlt. Ahogy Belting mondja: „Ha ugyanis a történész szemével nézzük e képeket, akkor inkább azt látjuk, hogy többnyire maguk is részesei voltak annak, amit korukban valóságosnak neveztek. Ebből fakadt ellenállhatatlan szuggesztív erejük. A reprezentáció előfeltételezi a realitás létét, ám egyben tudatosítja is azáltal, hogy állítja és leírhatóvá teszi azt.”⁴⁶

A múlt érzékszervi vagy érzékszervek útján, azaz egyfajta élményként történő közvetlen meg tapasztalása és „elsajátítása” – szem előtt tartva azt, amit Gadamer épp az „Erleben” szóval kapcsolatosan hangsúlyozott, hogy tudniillik „a szóhoz annak a közvetlenségnek a jelentésárnyalata tapad, amellyel valami valóságosat fogunk fel – ellentétben az olyan dologgal, mely-

⁴⁴ Umberto Eco: *A tökéletes nyelv keresése*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 1998. 170. Fordította Gál Judit és Kelemen János.

⁴⁵ Ralf Konersmann: *A szellem színjátéka*. im. 133.

⁴⁶ Hans Belting: *A hiteles kép. Képviták mint hitviták*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2009. 21. Fordította Hidas Zoltán.

ről ugyan szintén tudni vélünk, de nem hitelesíti saját élményünk, akár azért, mert másoktól vettük át, vagy hallomásból ered, akár pedig azért, mert csak következtetünk rá, csak sejtjük, képzeljük”⁴⁷ – a maga direkt egyidejűségével és a közvetlen érintkezést lehetővé tevő képiségevel vagy képi illúziójával kiiktatja az idődimenziót, s érzékelhető jelenné teszi az ontikus értelemben már nem létező múltat. Ezt nevezi Ankersmit – Arisztotelésznek az érzékszervek útján történő észleléssel kapcsolatos felfogása nyomán – „tapogatózó látás”-nak⁴⁸, vagyis egy olyan érzéki élménynek, ahol az elmúlttal kapcsolatos autentikus tapasztalat mint képi élmény a hagyományozáson keresztül realizálódó kontiguitásként van jelen.

A múlt képek által közvetített érzéki élménye természetesen nem történeti információ, ámde a vizuális reprezentáció a múlt imaginárius világának érzékelhetővé tett megidézése. Emóciók, hitek és képzetek: megannyi mentális manifesztáció, amelyek az egyéni és a társas tapasztalatra és fantáziára támaszkodva, a múlt kollektív emlékezetének részeként, s mintegy a Dilthey által jelzett élményfolyam megnyilatkozásaként a rendelkezésre álló töredékes információkat kísérlik meg kiegészíteni és teljessé tenni. Mert a megjelenített történelmi eseményről és időpontról való tudásunkat az eseményt követő hagyomány narratívája is alakítja, s az ahhoz való hozzáférésünket – annak időbeni távolsága ellenére – elősegíti. Hiszen a történelem – amint azt Huizinga helyesen fogalmazta meg – „sohasem rekonstrukciója vagy reprodukciója egy bizonyos múltnak. Egy múlt sohasem adott. Egyedül a hagyomány adott”.⁴⁹ A közvetlenül és direkt formában sosem létező múlt a közvetítések során, a már úgy szintén múlttá vált, valaha volt értelmezések és narratívák közvetítésével tárulkozik föl. Azaz a múlt nem pusztán az egykori eseménynek azonos (ilyen a jelen számára nincs, hiszen „innen” nézve leírhatatlan, értelmezhetetlen és megragadhatatlan), hanem eme eseménynek az olvasataival is. Vagyis ama megszűrte, szelektált, nemegyszer tévedéseken vagy épp gyökeresen új meglátásokon, megfigyeléseken és ismereteken alapuló örökségfolyammal, amely a mindenkori szaktörténészek tudományos elképzeléseit éppen úgy magában foglalja, mint akár az orális (népi) elbeszélések mitikus tradícióját, a visszaemlékezések, a tanúságok és a memoárok

⁴⁷ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*, Gondolat, Budapest, 1984. 64. Fordította Bonyhai Gábor.

⁴⁸ Frank R. Ankersmit: *A történelmi tapasztalat*. Typotex, Budapest, 2004. 83.

⁴⁹ Johan Huizinga: „A történelem fogalmának meghatározása”, In: uő: *A történelem formaváltozásai*, im. 10. Gyáni Gábor ezzel kapcsolatosan így ír: „A múlt nem, sőt talán egyáltalán nem férhető hozzá közvetlen módon a jelenben. Elsősorban azért nem, mert közvetítők (döntően szöveges, ritkábban vizuális források vagy kifejezetten tárgyi nyomok) teremtenek közöttük kapcsolatot... Ráadásul a jelenhez képest a múlt eredendően idegen tapasztalati tartomány.” (Gyáni Gábor: „A történelmi tapasztalat fogalmának historizálása”. In. im. 38.)

szubjektív érzületeit vagy a múltat a jelen kihívásaihoz igazító, s a törté-
ában mindössze a mindenkori jelen elé állított ideológiai vagy pedagógiai
példázatot látató törekvéseit. Épp ebből adódik a történelem ontikus
sajátossága és ambivalenciája, jelesül az, hogy az elmúlt befejeződött, ennél-
fogva változásra immár képtelen mozzanatai és epizódjai mégis újra és újra
megelevenednek, változnak, formálódnak és alakulnak. Aligha véletlen, hogy
már a történetírás születésekor, Hérodotosz, Thuküdidész, Polübiosz és má-
sok számára megkerülhetetlen kérdéssé lett, hogy a múltbéli eseményekről
szerzett tudás vajon episztémének nevezhető-e, avagy – a megismerés tárgya
lévén változó – csupán doxának? Mindenesetre a történelemről való tudás
nem pusztán a jelennek a múlt vizsgált eseményére vonatkozó (napra kész)
ismeretanyagát jelenti, hanem a múlttól a jelenig ívelő korok elképzeléseinek
és olvasatainak hagyományát is, vagyis azt, ahogy a közbülső korok viszony-
ba léptek az egykor volttal. A kollektív emlékezetnek ezt az állandóan tovább-
örökítő szerepét emeli ki Halbwachs, s konklúziója különösen fontos: „A
történelem mint az emberi nem egyetemes emlékezete jelenhet meg. Csak-
hogy nincs egyetemes emlékezet. Minden kollektív emlékezetet egy térben és
időben meghatározott csoport hordoz”⁵⁰, vagyis a kollektív emlékezet törté-
netileg fragmentált. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a történésznek nem csu-
pán a vizsgált korszakra kell koncentrálnia, hanem az információk örökségét
hordozó, történeti koronként eltérő tér- és időbeli paraméterek alapján
meghatározott kollektív emlékezetre is.

A közvetített „tények” tehát valójában többszörösen átgyúrt, a különféle
koroknak, akaratoknak, emócióknak, szándékoknak, hatalmi, politikai, ideoló-
giai vagy vallási megfontolásoknak és hatásoknak kitétt, részben újrainter-
pretált, részben sokszorosan megszürt információk, amelyeknek hordozói
lehetnek az eseményekről akár utólagosan készített képek, azaz az esemé-
nyek vizuális reprodukciói. Hayden White-nak tehát igaza van, amikor leszö-
gezi, hogy „Ezek az események nem azért valósak, mert megtörténtek, ha-
nem... azért, mert emlékezésre méltónak ítéltettek...”⁵¹, vagyis megőrződtek
és továbbhagyományozódtak. Az emlékezés kínálta „még élmény” (tehát az
elmúltnak *még meglévő* tudata) voltaképpen a múlt megmaradásának bizto-
sítóka, egyfajta folyamatos átjárás a múltból a jelenbe, amelyen belül az
utólagos elemző számára nemcsak az emlékezés tárgyai, hanem az emlékezés
motívumai is meghatározókká válnak: nevezzük mindezt a múlt exegetikus
igényű olvasatának és kollektív interiorizációjának. Jacob Taubes szép és
pontos megfogalmazása plasztikusan érzékelteti a fentieket: „A történeti
tudás emlékező befelé-fordulás [*Sich-erinnern*]. Az emlékezet bensővé teszi

⁵⁰ Maurice Halbwachs: *La mémoire collective*. Albin Michel, Paris, 1997. 137.

⁵¹ Hayden White: „A narrativitás értéke a valóság megjelenítésében”, In: *A történelem terhe*. Osiris Kiadó, Budapest, 1997. 134. Fordította Braun Róbert.

[*verinnerlicht*] a külső, objektív történést: az ember önnön bensőjébe vonja [*erinnert in sich*] az idő mélységét.”⁵² Halbwachs, aki a fentieknek megfelelően beszél az átélt idő (*temps vécu*) fogalmáról, egyúttal azt is rögzíti, hogy „az emlékeink nem törölődnek ki, hanem megőrződnek mások emlékezetében és a dolgok változatlan látványában”⁵³, s mindezt az „emlékezet képei-nek” (*images-souvenirs*) nevezi el.

A történelem – Hegellel szólva – „az akarás, érdekek és cselekvések... mérhetetlen tömege”⁵⁴, s a történelem folyamata mint „az ember tetteinek sora” a benne megnyilatkozó „emberi akarat” megjelenése.⁵⁵ Vagyis „az akaró *akar*, azaz tétélezni akarja magát, önmagaként akarja *magát* tárggyá ten-ni”.⁵⁶ A kérdés az, hogy a még nem tárgyasuló, azaz a cselekvésben még meg nem mutatkozó, intellektuális és emocionális összetevőivel pusztá potencia-litásként⁵⁷, valamilyen cselekvés anticipált gondolataként vagy képzeteként – minden akarati aktus lényegéhez tartozik a „fiat” (legyen) motivációja – a mentális szférában rejtőzködő, s legfeljebb valamiféle jövőbeli tettben és cselekedetben megnyilatkozó akaratot, egy voltaképpeni „metafizikai kon-strukciót”⁵⁸, amit a kauzalitás értelmében a történelem hajtóerejének is nevezhetünk – az akarat „az az erő, amely működő képességeinket valamely cél felé irányítja”⁵⁹ – milyen módon lehet, lehet-e egyáltalán láthatóvá tenni és kiábrázolni? S visszaautalva a kauzalításra: „Az akarat” – mondja Kant – „eleven lények egyfajta oksága...”⁶⁰, vagyis: lefesthető-e az okság, amelynek

⁵² Jacob Taubes: *Nyugati eszkatológia*. Atlantisz Könyvkiadó, Budapest, 2004. 21. Fordította Mártonffy Marcell.

⁵³ Maurice Halbwachs: *Les cadres sociaux de la mémoire*. Albin Michel, Paris, 1994. 21.

⁵⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966. 62. Fordította Szemere Samu.

⁵⁵ Uo. 46; 59.

⁵⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: „Jénai reálfilozófia”, In. uő: *Ifjúkori írások*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. 355. Fordította Révai Gábor.

⁵⁷ Locke egyenesen úgy fogalmaz, hogy az akarat (will) képesség (faculty) vagy pusztá tehetség (ability) „arra, hogy valamit megtegyünk...” John Locke: *Értekezés az emberi értelemről* I. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964. 237. Fordította Dienes Valéria. Angolul: John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding* 2, XXI, 17.§ eBooks@Adelaide, 2004. The University of Adelaide Library, <http://ebooks.adelaide.edu.au/l/locke/john/l81u/>

⁵⁸ Heller Ágnes: *Általános etika*. Cserépfalvi, Budapest, 1994. 73. Fordította Berényi Gábor. Az akarás nem külön aktus, valamely belső instancia (ego, személyiség) ténykedése, hanem a cselekvést előkészítő folyamat része: átmenet a cselekvés elgondolásából a cselekvés végrehajtásába.

⁵⁹ John Locke: *Értekezés az emberi értelemről*, I. im. 251. „the will being the power of directing our operative faculties to some action, for some end...” (John Locke: *An Essay Concerning Human Understanding* 2, XXI, 41.§ im.)

⁶⁰ Immanuel Kant: „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”, In. uő: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök meta-fizikája*. Gondolat, Budapest, 1991. 81. Fordította Berényi Gábor.

érzékelhetőségét épp az *ettől* az *ahhoz* tartó dinamika, azaz a változtatás-helyzet és a megváltozott állapot közötti folyamat és átmenet időbeliségének érzékelése teszi egyértelművé? De feltehető úgys a kérdés, hogy ábrázolható-e a cél felől az akarat, hiszen „minden akarat valaminek az akarása, van ennek az akarásnak egy objektuma, egy célja: mit akar hát végül is vagy mire törekszik az akarat...”⁶¹, vagyis lehetséges-e célt ért, azaz objektívalódott állapot felől, onnan, ahol az objektiváció az akarat végét, a megvalósulás, a szándék realizálódása az arra irányuló akarat megszüntét jelenti?

A történelmi esemény képi-képzőművészeti ábrázolásai a történelmi elsajátításnak, vagyis a hagyomány narratívájának részét képezik. Szó volt már róla, hogy a történelmi események akár az eseményekhez képest jóval későbbi ábrázolásai nem történelmi tényekként vagy dokumentumokként ugyan, ámde a narratív hagyomány részeként a történelemről alkotott kép-pünket és fogalmunkat értelemszerűen módosítják, befolyásolják, vagyis hatékonyan alakítják a múlt azon képét, amely a már nem létező régvolt akár professzionális, akár műkedvelő szemlélőjében megelevenedik, lezáródik, s – legalábbis benne – véglegessé válik. Belting „retrospektív folyamatosságról” beszél, „amely látható helyet hagyott a múlt számára a jelenben”⁶². A múlt szemlélője tehát megalkotja a maga képzeletbeli Laokoón-szoborcsoportját, a dinamikus változó temporálist intemporálissá, statikussá téve, s megképezve az ez idáig folytonosan változó, nyugtát nem lelő hajdanit.

A történelmi tabló festője maga is a „termékeny pillanat” megragadására kell, hogy törekedjék, amikor „két különböző pillanatot egyetlenegybe fog össze”, a pillanat előttit és a pillanatot követő utánit, az egyetlen pillanatnak ezt az egyetlen nézőpontját, „a cselekménynek csak egyetlen pillanatát... a legjellemzőbbet..., melyből az előzőeket is, a következőket is a legjobban lehet érteni”, s amely „a képzelőerőnek szabad csapongást enged”.⁶³ Vagyis a cselekményekben tárgyasuló akarat e lessingi pillanatban megképződve válhat érzékelhetővé, a szemlélő számára láthatóvá, ám ez még aligha igazíthatná el a nézőt a történelmi esemény mibenlétéről, irányultságáról, s a szereplők akcióinak és reakcióinak tartalmáról. Az akarat pusztá indulat lenne, széles gesztusokban testet öltő emóciók Mengyelejev-táblázata, semmi egyéb.

A történelmi témájú kép értelmezéséhez – szemben, teszem azt, a csendélet-, a portré-, a táj-, vagy a zsáner-festészettel – elengedhetetlen egy metanarratíva, a történelmi eseménynek valamilyen fokú előzetes ismerete

⁶¹ Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1991. 229. Fordította Tandori Ágnes és Tandori Dezső

⁶² Hans Belting: *Kép-antropológia. Képtudományi vázlatok*. Kijarat Kiadó, Budapest, 2003. 77. Fordította Kelemen Pál.

⁶³ Gotthold Ephraim Lessing: „Laokoón vagy a festészet és a költészet határaitól”, In. uő: *Válogatott esztétikai írásai*. Gondolat, Budapest, 1982. 205; 253; 265. Fordította Vajda György Mihály.

és eme megelőző ismeretanyagának a képi behelyettesítése, érzéki átruházása. A történelmi kép értelmezője – miként vizsgált korszakát a történész – a jelenből, a saját ismeretanyagából és előfeltevéseiből kitekintve mintegy visszafelé látja a megtörténeteket, és ismereteit a látottakkal kiegészítve vagy épp ütköztetve, ám mindenképp narratíváját formáló-alakító módon teszi a jelen magaslati nézőpontjából önmaga számára érzékivé az elmúltat. A magaslati nézőpontot – kivált, ha ütközetről, háborúról, csataképről van szó – messze nem pusztán metaforikus értelemben értettem. Hiszen nincs az a jól informált harcos, aki a csatamezőn, az események közvetlen közelében, mondhatni alant, tisztában volna a tágabb szituációval: nem tudhatja, az adott pillanatban hogy áll a küzdelem, kinek kedvez épp a hadi szerencse, mekkora a vesztesége az övének és mekkora az ellenségnek, s tán még azt sem tudja, hogy bevégeződött-e már a küzdelem.⁶⁴ „E kérdések eldöntéséhez” – írja Tengelyi – „ugyanis olyan tények ismeretére lenne szükségük, amelyek a közvetlen tapasztalat számára nem hozzáférhetők.”⁶⁵

II.

Vegyünk hát szemügyre három történelmi tárgyú festményt, amelyekben közös a témaválasztás: mindegyik – így vagy úgy – reflektál az i.sz. 70-ben lezajlott háborúra, melynek során Titus római seregei elpusztították Jeruzsálemet, a zsidók fővárosát, s felgyújtották és porig égették a kultuszcentrumot, a második templomot. Noha Schopenhauer épp a történelmi festmények kapcsán hátrányosnak, szegényesnek, sőt kimondottan szerencsétlennek tartja, ha – mint írja – „egy kis, elkülönült, önfejlő, hierarchikusan, tehát önkényesen igazgatott, keleti s nyugati kortárs-népek által megvetett zugolynép története, miként a zsidóké”⁶⁶ válik a választott témává, az esemény szemtanú krónikása, Flavius Josephus épp ellenkezőleg foglalt állást: „A zsidók háborúja a rómaiak ellen nemcsak korunk, hanem az egész történelem egyik legjelentősebb háborúja volt, amelyeket államok államok, népek népek ellen viseltek.”⁶⁷ Noha Josephus kissé fellengzősnek ható kijelentése mögött

⁶⁴ A „benne levés” tudatlanságából évtizedekig is elhúzódó, a permanens háborúra berendezkedő abszurd helyzetet jelenítette meg fantasztikus iróniával Emir Kusturica az *Underground* c. filmjében. Telitalálat, hogy a film szereplői a körülöttük zajló, s általuk generált eseményeket nemhogy magaslati nézőpontból nem képesek érzékelni, de még „földi-síkbeli” kiterjedtségükben sem, csupán mindent alulnézetből, a föld alól, underground.

⁶⁵ Tengelyi László: *Tapasztalat és kifejezés*. Atlantisz, Budapest, 2007. 286.

⁶⁶ Arthur Schopenhauer: *im.* 313.

⁶⁷ Flavius Josephus: *A zsidó háború* (a továbbiakban *Bellum*), Előszó, I. 1. Gondolat, Budapest, 1964. 15. Fordította Révay József.

joggal gyanítunk klasszikus görög-római irodalmi toposzokat⁶⁸, mégis a zsidó történetíró – ma már jól tudjuk – pontosabbnak bizonyult, mint a judeofób felhangoktól sem mentes filozófus kollégája, legalábbis ami a zsidóság és a nyugati világ máig tartó történetét illeti.

Az első kép a skót romantikus, David Roberts (1796–1864) 1850-ben befejezett munkája, „*A Szentély és Jeruzsálem lerombolása 70-ben*”.⁶⁹



A festmény látószöge tökéletesen megfelel a fentiekben jelzett madártávlatnak: egy közeli magaslatról tekint le a festő az égő városra. Az eseményektől való távolságtartás, az egész várost befogni és láttatni képes megjelenítés víziószerűvé teszi a jelenetet, s a látomást csak tovább erősíti a kép jobb oldalára, felettébb különös módon egy sziklapárkány szélére elhelyezett ostromló sereg, valamint az ostromlottak és ostromlók furcsa, szokatlan és indokolatlanul tűnő békés egymásmellettiisége. Mintha Jézus jövődőlését látnánk megelevenedni Jeruzsálem pusztulásáról: „Amikor majd látjátok a szent helyen az iszonyatos pusztulást, amelyet Dániel próféta meg-

⁶⁸ Így például Thuküdidész sorait: „ez a háború a leghatalmasabb megrázkódtatássá vált a hellének, a barbárok egy része, sőt, mondhatni, az emberiség többsége számára is.” (Thuküdidész: *A peleponnészoszi háború*. I. 1. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1985. 7. Fordította Murakózy Gyula.) A kérdéshez lásd Gábor György: *A diadalívén innen és túl. Pogány, zsidó és keresztény narratívák – a „hetvenes” háború emlékezete*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 2009. 130–131.

⁶⁹ David Roberts: *The Destruction of the Holy Temple and Jerusalem in 70 CE by the Romans* (1850), olaj, vászon, 1356x1965 mm, a kép magántulajdonban, jelenleg ismeretlen helyen. David Robertsról: Helen Guiterman – Brion Llewellyn: *David Roberts*, Barbican Art Gallery, London, 1986.

jövendölt – aki olvassa, értse meg! –, akkor aki Judeában van, meneküljön a hegyekbe. Aki a háztetőn van, ne jöjjön le, hogy kivigye a házából holmiját, s aki a mezőn van, ne térjen vissza, hogy elvigye köntösét. Jaj a várandós és szoptatós anyáknak azokban a napokban!... Akkor lesz a gyötrelem, amilyen még nem volt a világ kezdetétől mindmáig és nem is lesz.”⁷⁰ „Jönnek napok, amikor sánccal vesz körül ellenséged, bekerít és mindenfelől ostromol. Eltipornak gyermekeiddel együtt, akik falaid közt élnek, és kő kövön nem marad... Kard élén hullanak el és fogságba hurcolják őket, a pogány népek közé, Jeruzsálemet pogányok fogják tiporni, míg idejük be nem teljesedik.”⁷¹

A keresztény felfogás szerint Krisztusnak, a „szentek Szentjének” eljövete-lével megszűnt minden látomás és jövendölés Izraelben, minthogy mostantól nem támad már próféta, „nincs számukra látomásban kinyilatkoztatás”, hiszen „akiről a jövendölések szóltak, eljött, mi szükség lenne azokra, akik jelzik?”. Ha a zsidóknak „nincs királyuk, látomás sincs, sőt, megpecsételődött minden jövendölés is, a templomot és a várost elfoglalták”.⁷² Vagyis Jézus látomásainak és jövendöléseinek különös értékét részben az adja, hogy Izráel földjén ezek az utolsó látomások, részben viszont az, hogy e látomások vitat-hatatlanul és megkérdőjelezhetetlenül isteni eredetűek. Nem emberek közve-títik, hanem maga a legfőbb forrás hordozza és tárja azokat az emberek elé. „A látomások – írja Szent Ágoston – a változatlan Istennek alávetett változó teremtmények által jönnek létre, s Istent nem úgy mutatják, ahogy van, ha-nem ahogy az időnek és az alkalomnak megfelelően hírt akar adni magá-ról”.⁷³ Csakhogy Jézus látomásai időnek és alkalomnak szóló örök látomások.

Amúgy Jézus látomásai nyomán máskor és más helyütt is megjövendölte egyes városok pusztulását („Jaj neked, Korozain! Jaj neked, Betsaida!... Tirusznak és Szidonnak elviselhetőbb lesz a sorsa az ítélet napján, mint a tiétek... És te Kafarnaum! Vajon az égig emelkedel? A pokolba sülyedsz”⁷⁴), ám a Jeruzsálem és a templom lerombolását vizionáló prófécia súlya és jelentősége lényegesen eltér az előzőektől. Amint ugyanis Jeruzsálemnek és az első templomnak a pusztulását néhány évtizeddel az események bekövet-kezte előtt megjövendölte Jeremiás⁷⁵, épp úgy vizionálja Jézus a második templom pusztulását, ugyancsak néhány évtizeddel a 70-es katasztrófa

⁷⁰ Máté 24,15–21

⁷¹ Lukács 19, 43–44; 21,24

⁷² Szent Athanasziosz: „Az Ige emberré válásáról és számunkra testben történt megjelenéséről”, In. *Szent Athanasziosz művei*. Szent István Társulat, Budapest, 1991. 141. Fordította Vanyó László.

⁷³ Aurelius Augustinus: *A Szentháromságról*. im. 104.

⁷⁴ Máté 11,21–23

⁷⁵ „Ezt a templomot Silóhoz teszem hasonlóná, ezt a várost pedig átokká teszem a föld összes nemzete előtt” (*Jeremiás* 26,6). Lásd még *Jeremiás* 7,4–15.

előtt.⁷⁶ A különös paralellitás, vagyis az első templom lerombolásának az Újszövetség felől tekintett előkép-jellege, prefigurációja, valamint a két Szentély pusztulásának megegyező időpontja – a hagyomány szerint az isteni végzés egyértelmű jele, hogy mindkettő romba döntésére és felégetésére ugyanazon a napon, áb hó 9-én került sor – a két tragikus történeti eseménynek egyértelmű transzcendens jelentést adva üdvtörténeti értelmet és paradigmátikus jelentőséget kölcsönzött.

Mindenesetre a festő látószöve tetszőlegesen felcserélhető vagy behelyettesíthető a városból a hegyekre bujdosó, s onnan rémülten visszatekintő menekültével, a pusztulást hirdető prófétáival, de végső soron akár a tragikus eseményt történetileg és üdvtörténetileg előidéző, s az eseményt látomás formában megjelenítő transzcendens forrásával, az Örökkévaló felülről letekintő, s mindent átlátó nézőpontjával. Eme kompozicionális egybeesés garantálja a kép „hitelességét”, vagyis azt, hogy a művész nem saját fantáziavilágát eleveníti meg, hanem a „legvalóságosabbat”, magát az istenit, mintha legalábbis nem is a festő, hanem a Teremtő látná el kézjegyével az alkotást: prófétát és festőt egyaránt az Örökkévaló autorizálja, félreérthetetlené téve, hogy a látomás nem mitikus elbeszélés, hanem „valóságos” és „reális” esemény, melynek időbelisége, „most” vagy „ezután következő” jellege teljesen érdektelen. Az isteni intemporalitásból szemlélve valóban nincs szerepe az idősíkoknak, a bekövetkező szükségszerűség már meg is valósult. A különbség csupán annyi, hogy míg „amonnán” szemlélve már kezdetének pillanatában bevégeztetett, „eminnen” csak folyamatszerűségében képes feltárulkozni.

Schopenhauer jól látja, hogy „a történelmi festészet fő tárgya... a karakter, amin értenünk kell egyáltalán az akarat ábrázolását”, amely „az arckifejezés s a gesztusok látványai révén”⁷⁷ fejeződik ki. Az akarat megképesítése, az ember „akaratának minden igazi aktusa... a testének mozgása... Az akarat aktus és a test akciója nem két objektíven felismert különböző állapot, melyeket a kauzalitás köteléke fűz egybe, nem ok-okozati viszonyban állnak egymással, hanem ez a kettő egy és ugyanaz... A test akciója nem egyéb, mint az akarat objektívált, vagyis a szemléletébe bekerült aktusa... az egész test nem más, mint az objektívált, azaz képzetté vált akarat”.⁷⁸ Schopenhauernál a test és a gesztus együttese hordozza a maga érzékiségében az akaratot, ennyiben „az

⁷⁶ Jeremiás i.e. 608-as, a templom pusztulását megjövendölő fellépésének és az i.e. 586-os (vagy 587-es) katasztrófa bekövetkeztének kronológiájához lásd Komoróczy Géza: „Jeremiás, Jeruzsálem, Nebúkadreccar. Kritikai értelmiségi az ókori Keleten a nemzeti és birodalmi politika erőterében”, In. uő: *Bezárkózás a nemzeti hagyományba. Az értelmiségi felelőssége az ókori Keleten. Tanulmányok ókori keleti szövegek értelmezése köréből*, Századvég Kiadó, Budapest, 1992. 119–229., különösen 201 és 223.

⁷⁷ Arthur Schopenhauer: im. 310–311.

⁷⁸ Im. 153–154.

akarat a test a priori megismerése, és a test az akarat a posteriori megismerése”⁷⁹, vagyis „az akarat... a test szándékolt mozgásaiban jelentkezik, amennyiben ugyanis ezek épp az egyes akarati aktusok láthatóságai...”⁸⁰

Mindenesetre sokatmondó, hogy Roberts festményén – a távoli nézőpontra tekintettel – a néző nem érzékelhet semmiféle kivehető és az analízis tárgyává tehető testbeszédet, sem gesztusokat, sem árulkodó arckifejezéseket. De ez így is van rendjén, ugyanis a látomásban – az álomhoz hasonlóan, ahol a kauzalitás törvényei szintén nem érvényesülnek⁸¹ – semmi helye és szerepe sincs az akaratnak, minthogy a látomás maga az akarat-nélküliség. A látomást nem az ember irányítja, s az akaratával semmilyen tekintetben nem tudja a képpé vált víziót befolyásolni, vagy arra hatni, hanem annak csupán egyfajta médiumként lehet a közvetítője. A látomás nem az ember saját akaratából potenciálisan, esetlegesen bekövetkező jövőbeni esemény megképződése, hanem egy transzcendens szándék és akarat majdan megvalósuló, ám Isten szuverén döntéséből eredően kiválasztottjai számára már a jelenben feltárukozó bizonyossága. Nazianzosi Szent Gergely épp azt hangsúlyozza, hogy „a látomás a láthatatlan valóságok előképeit és árnyképeit”⁸² mutatja meg, ennél fogva a látomás tartalma – egy transzcendens idődimenzióból tekintve – már beteljesedett, vagyis az ember számára nem befolyásolható. Befejezett kép, örök „festmény” – nem a görög váza festményeinek keatsi értelmében, ahol a kép az időnek megálljt parancsol, a mulandót örökké, múlhatatlanná téve –, amely az időt (a jelent) múlandónak, a jövő felé tartónak tudja, s amely a megmásíthatatlanul bekövetkező futurumot ábrázolja: nem a fantázia műve, nem ember alkotta vízió, hanem az eljövendő valóság maga. Minthogy Isten tudomásunkra hozta a szándékát, a látomás során megvilágosodik előttünk annak irányultsága, ám azt az emberi akarat nem képes semmilyen tekintetben módosítani vagy megváltoztatni. Hogyan is tehetné, amikor az akarat tárgya a még nem létező, a még meg nem valósult és meg nem valósított, a még csak óhajtott, kívánt, szándékozott. Ám a látomás hordozta világ bevégeződött.

A Jeruzsálem pusztulásával kapcsolatos biblikus látomások képekben és metaforákban gazdag világa – például: „felszántják Siont, mint a szántóföldet, Jeruzsálem romhalmazzá válik, a templom hegye erdő borította magas-

⁷⁹ Im. 154.

⁸⁰ Im. 160.

⁸¹ Freud egy helyen arra hívja fel a figyelmet, hogy az elalvás közeledtével az „akaratlan képzetek” szerepe fokozatosan megnő, míg az „akaratlagos cselekvés” egyre nehezebbé válik. (Sigmund Freud: *Álomfejtés*, Helikon Kiadó, Budapest, 1985. 46. Fordította Hollós István.

⁸² Nazianzosi Szent Gergely: „A szent húsvétra”, In. *A kappadókiai atyák* (szerk.: Vanyó László), Szent István Társulat, Budapest, 1983. 428–429. Fordította Vanyó László.

lattá”⁸³, vagy „A sündisznó örökségévé és mocsárrá teszem, és elsöpröm a pusztítás seprűjével”⁸⁴ stb. – egyértelműsíti, hogy a víziók textuális megjelenítései esetén nem a *visio intellectualis* képeket nélkülöző misztikus látásmódjáról, s az istenlátás csodájáról van szó, nem is a *visio sensibilis*ről, amely a fény és a szem közvetítésével észlelhetővé teszi a különféle testekből álló világot, hanem a *visio imaginative* belső látásáról, amely messze nem a – legyen bármily termékeny – fantáziából, annak szubjektív, intuíciónyszerű, felismeréseiből vagy megérzéseiből táplálkozik, hanem az érzékfeletti valóságból eredő hatás, szándék és akarat következtében feltárulkozó láthatatlan – például jövőbeni – valóság „belső látásából”. Vagyis az időnek és a térnek *egy* képbe sűrített szimbolikus, tehát mindenképpen fordítási és hermeneutikai erőfeszítést igénylő „képexegetikájából”.

Az érzékelhetetlen, felsőbb világból származó, olykor az álmokban is megelevenedni képes látomásokat minden esetben az Örökkévaló kiválasztottjai, leggyakrabban a próféták közvetítik. A próféták – Spinoza megállapítása szerint – „csakis képzeletük segítségével fogták fel Isten kinyilatkoztatásait, azaz szavak vagy képek által”, ezért aztán kétségtelen, hogy „sok olyat is felfoghattak, ami kívül esik az értelem határain; mert hiszen szavakból és képekből sokkal több képzet alkotható, mint pusztán azokból az elvek-ből és fogalmakból, amelyekre egész természetes megismerésünk felépül”.⁸⁵ A próféta (*nabi*, többes szám: *nehim*, a *naba* igéből, amelynek hitpael formában a jelentése *eksztázisba, révületbe esni*, míg nifal formában *hirdetni, hívni*) az Örökkévaló nevében beszél, az isteni akaratot és szándékot közvetíti, s – mint aki az Örökkévalóval rendkívüli bizalmi kapcsolatban áll – az Örökkévaló által a szájába helyezett szót, az isteni Igét adja tovább, juttatja el a címzetthez, Isten népéhez. A próféta tolmács, az isteni közlés és tanítás fordítója, aki – mint a „nehéz ajkú és nehéz nyelvű” Mózesnek az „ékesszóló” Áron: „Aharón achicha jihje nebijecha” („Testvéred, Áron lesz a prófétád” – *Exodus 7,1*) – képes az isteni szavakat átültetni és közvetíteni az emberek számára. Ő az, aki felelős azért, hogy az isteni lényegű szó, a „mennyei beszéd” hiteles, tehát autentikus formában lefordíthatóvá váljék az emberek nyelvére, s az időben strukturálatlan (mert öröktől fogva létező és örökké hangzó, azaz időtlen) isteni Ige (az égi információ) „egmás utáni sorrendben kimondott szavakká” rendeződjék, temporálisan szervezetté s ezáltal az ember számára hallhatóvá és megragadhatóvá legyen.

A kiválasztott nem a saját véleményének ad hangot (szemben a hamis prófétákkal, akikről a Seregek Ura ezt mondja: „Ne hallgassatok arra, amit

⁸³ *Mika 3,12*

⁸⁴ *Jesája 14,23*

⁸⁵ Spinoza: *Teológiai-politikai tanulmány*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1953. 28–29. Fordította Szemere Samu.

ezek a próféták mondanak nektek, mert félrevezetnek benneteket. A maguk kitalálta látomást hirdetik, nem az Örökkévaló ajkáról valót” – Jeremiás 23,16), hanem JHWH hírvivőiként az égből jött szót és információt közvetíti és adja tovább, azt, amelyet az Örökkévaló főként látomás (*hizájon* – a ház = látni igéből) formájában hozott tudtára.⁸⁶ Ámosz mindhárom látomásának az elbeszélését, vagyis látomását a sáskákról, a szárazságról és a mérőórnól azzal a visszatérő bevezetővel kezdi, hogy „ezt mutatta nekem az Örökkévaló”⁸⁷. A prófétai szónoklat jellegzetes és rendre visszatérő eleme a beszédet bevezető „így szól JHWH” (*ko ámar JHWH*) és lezáró „JHWH mondása” (*neum JHWH*) formula, amellyel a hírvivők tradicionálisan keretbe foglalták az üzenetet, mintegy autorizálva azt⁸⁸, s ezáltal a hallgatóság számára újra és újra egyértelművé és félreérthetatlenné téve, hogy az imént hallott beszéd valójában a próféta szájából elhangzott isteni akarat közlése volt.

Az Örökkévaló intencióit hűen tükröző szavak továbbítása azonban nem mossa el azt az éles diszkrepanciát, amely az isteni ismeret és a prófétai tudás között húzódik meg. A jövő teljes ismeretének, s az események kimenetelének bizonyossága egyedül JHWH-t illeti meg, a jövő mint valóságos realitás az ő birtokában van. A próféta feladata nem a jövő kifürkészése, jóslatok és orákulumok kreálása, hanem JHWH aktuális, mindig a közvetlen jelennek szóló akaratának kinyilvánításával egyidejűleg annak tudatosítása, hogy a nép magatartásának milyen lehetséges következményei várhatók: a jelenben ennél fogva csakis „őrá hallgassatok” (*Deuteronomium 18,15*). Ugyanazokat az eseményeket érzékeli, amelyeket kortársai, akiknél ő sem lát előrébb, ám a történeteket mélyebben képes szemlélni, s felismeri azok rejtett dinamizmusát. Buber szavai a lényeget fejezik ki: „a próféták nem úgy viszonyulnak a jövőhöz, hogy megjövendölik. Prófétálni annyit tesz: a közösséget, amelyhez az ige szól, közvetlenül vagy közvetve választás, döntés elé állítani. A jövő nem valami ügyszólván már létező és ezért tudható dolog. Lényegét tekintve inkább a valódi döntéstől függ, vagyis attól a döntéstől, amelyet az embernek az adott pillanatban meg kell hoznia”.⁸⁹ Vagyis a próféta „a történelem

⁸⁶ „Ha valaki próféta köztetek, általában látomásban jelenek meg neki vagy álmában szólók hozzá. De nem így szolgámmal, Mózessem... Vele szemtől szemben beszélek (pe elpe adabber bó), nem pedig rejtélyesen.” (*Numeri 12,6–8*)

⁸⁷ Ámosz 7,1.4.7. A היראני (*hiráni*) jelentése = megmutatta nekem, megláttatta velem, vagyis vizuálisan érzékelhetővé tette. A להראות (*láharot*) jelentése = megmutatni, szótó: הראה (*ráá*) = lát.

⁸⁸ Például: „Szolgád, Jákob üzeni neked” (*Genesis 32,5*); „Ezt üzeni a fiad, József” (*Genesis 45,9*); „Halljátok a nagy király, Asszíria királya üzenetét! Ezt mondja a király” (*Királyok 2. könyve 18,29*).

⁸⁹ Martin Buber: *A próféták hite*. Atlantisz, Budapest, 1991. 13–14. Fordította Bendl Júlia.

középpontjában áll”⁹⁰, hiszen – egyfelől – képes behatolni annak mélyére, felismerni a közönséges halandók előtt rejtetten megbúvó szándékokat, amelyeket JHWH akaratával azonosít, akit a történelem korlátlan urának tekint. A jövő a próféta számára sem konkrétan létező entitás, éppen ellenkezőleg: a történelem lehetséges fejleményei a látomás alternatíváiban jelennek meg előtte, mint az éppen adott pillanatban benne rejlő eshetőségek és lehetőségek látens realitásai. Az elkövetkező világ megjövendölése helyett feltételezhető, potenciális sorsokról beszél a szakadatlanul múló időnek egy kitüntetett pontján állva, ahol majd az emberek döntése határozza meg és jelöli ki önnön további útjaikat vagy útvesztőiket. Nem az isteni önkény, a megkerülhetetlen fátum irányítja az eseményeket, ily módon nem is csupán az isteni akarat, hanem az ember szabadon meghozott döntéseivel maga válik önmaga sorsának intézőjévé, gazdájává és felelősévé.

A David Roberts megfestette látomás közvetítőjének – vagyis a művésznek és a prófétának – a látószöge megegyezik: egyfelől jól érzékelhető distancia a tragikus eseménytől, másfelől a teljes városra való rálátás lehetőségét a próféta (a szemlélő) történelmi és képi centrális elhelyezkedése biztosítja. Jóllehet a város még csak a kép jobboldali mezőjében gyulladt ki, de a füst és a lángnyelvek balra tartó iránya egyértelművé teszi: az egész város, a kép középpontjában magasodó templom még fehéren világító hatalmas tömbjével együtt elkerülhetetlenül a lángok martalékává válik. „A rómaiak elleni háború alapjában véve nem a zsidók akaratától függött, hanem a sors (*ananké*) kényszerítette rájuk”⁹¹ – írja Flavius Josephus, nyomatékosítva, hogy a megesett tragédia Isten büntetésének eszköze volt, azaz szükségszerű, végzetes és elháríthatatlan, hiszen „Isten eltaszította a népet, s a menekülés útja helyett a pusztulás útjára terelte”.⁹² Ugyanakkor a tűzzel-vassal pusztító, a szent várost és a zsidó nép kultuszcentrumát a földdel egyenlővé tevő római seregek a büntető Isten gondviselői szándékának eszközeivé magasztosultak.

Ahogy nem emberi akarat irányítja a tragikus történéseket, nem is lehetséges emberi akarat, amely azt képes volna meggátolni. David Roberts festményén voltaképpen nem is Jeruzsálem *elpusztításának* történetébe és eseménysorába, hanem *elpusztulásának* feltartóztathatatlan folyamatába pillanthat bele a látomás beavatottja, vagyis a kép mindenkori nézője.

⁹⁰ Armand Abécassis: *La pensée juive, De l'état politique a l'éclat prophétique*, Le Livre de Poche, Paris, 1987. 52.

⁹¹ Flavius Josephus: *Vita* VI, 27

⁹² Flavius Josephus: *Bellum* V, 13, 559. im. 391.

III.

Az „időben kibontakozó” akarás „a test parafrázisa”⁹³ – írja Schopenhauer, majd hozzáteszi: „Az akarat csak a motívumok által válhat láthatóvá, ahogy a fény biztosítja csupán a szem látóképességének érvényesülését”.⁹⁴

Nicolas Poussin (1594 –1665) „A jeruzsálemi templom lerombolása”⁹⁵ c. festménye a város és a templom ostromának legkegyetlenebb pillanatát rögzíti: ostromlók és ostromlottak rettentő küzdelmét, amelyről Josephus drámai hangon számolt be a háborúról írott munkájában.

⁹³ Arthur Schopenhauer: im. 432.

⁹⁴ Im. uo.

⁹⁵ Nicolas Poussin: *La destruction du Temple de Jérusalem* (1637), olaj, vászon, 147x198,5 – Kunsthistorisches Museum, Bécs. A jelenetet, némileg más beállításban Poussin már korábban, 1625–1626 körül megfestette. A kép mérete: 145,8x194, olaj, vászon, The Israel Museum, Jerusalem. Nicolas Poussinról lásd: Anthony Blunt: *The Paintings of Nicolas Poussin: a critical catalogue*, Phaidon, London, 1966; Walter Friedländer: *Nicolas Poussin: a new approach*, Thames & Hudson, London, 1966; Elizabeth Cropper – Charles Dempsey: *Nicolas Poussin, Friendship and the Love of Painting*, Princeton N.J., Princeton University Press, 1996; Peter Joch: *Methode und Inhalt, Momente von künstlerischer Selbstreferenz im Werk von Nicolas Poussin*, Verlag Dr. Kovač, Hamburg, 2003; Louis Marin: *A fenséges Poussin*, Kijarat Kiadó, Budapest, 2009. Az 1625-ben festett képet Francesco Barberini bíboros, VIII. Orbán unokaöccse, Poussin pártfogója vitte magával Párizsba, Richelieu-nek ajándékba. A spanyolok és a franciák véres háborújában eredménytelenül közvetíteni törekvő Barberinít Poussin Titusszal azonosítja, a felvilágosult római császárral, aki minden szándéka és akarata ellenére ugyancsak sikertelenül próbálkozott a vérontás megállításával, s a város és a templom elpusztításának megakadályozásával.



(1/a)

(1/b)



Az (1/a) kép baloldali része, a festmény majd kétharmada úgyszólván filológiai pontossággal követi a zsidó történetíró részletes leírását, amelyből megtudjuk, hogy a római katonák „teljesen elvakított” pusztító szándékát és akaratát „az elkeseredés, a zsidógyűlölet (*prosz Iudaiusz miszosz*) és az általános harci düh” együttes affektusa határozta meg. A történelmi esemény szemtanúja⁹⁶, Josephus, a sokkoló élmény közvetlen hatása alatt mondja el, hogy „százával mészárolták a zsidókat”, „nem irgalmaztak a kornak, nem törődtek senkinek a méltóságával, gyermekeket és aggastyánokat, világiakat és papokat válogatás nélkül öldöstek”, „sok polgárt, csupa öreg, fegyvertelen embert ott kaszabolt le az ellenség, ahol éppen érte”. „Valóságos hullahegyek tornyosultak”, „patakokban folyt a vér”, „tompán zuhanó hullák” hangja hallatszott mindenünnen, „irtózatosságot tolongásban bajtársaiktól agyontaposottak tömege erre is, arra is, „mindegy volt, hogy kegyelemért könyörögtek vagy védekeztek-e az emberek”, „áradt a vérpatak”, s „az áldozatok szinte többen voltak, mint a gyilkosok”. „A halottaktól látni sem lehetett a földet, a katonák hullahegyeken át üldözték a lázadókat”, „egyesek a lángokban veszttek oda”, s „az egész tömegből egyetlen ember sem menekült meg”⁹⁷. Ugyancsak Josephustól értesülhetünk a katonákról, akik „mindent elraboltak, ami a kezük ügyébe került”, ugyanis „a templom belseje zsúfolva van mindenféle kincssel”. Később, immár római tartózkodása során, ismét szemtanúként írta le a győztesek, Vespasianus és Titus római diadalmenetét, megemlékezvén egyebek mellett a jeruzsálemi templomból elrabolt, s a császár speditóri és logisztikai elkötelezettségéből fakadóan Rómába hurcolt legszentebb kegytárgyakról, „egy több talentumnyi súlyú arany asztal”-ról, vagyis az áldozati kenyér asztaláról (sulhan) és egy hétkarú „ugyancsak arany lámpatartó”-ról (vagyis a menóráról) szólva⁹⁸, amely tárgyak Poussin festményén, római legionáriusok által épp a lángokban álló templomból menekítvén jól láthatóak és egyértelműen felismerhetők.

Az otthonukat, hazájukat, vallásukat, templomukat és életüket védő zsidók akarata és szándéka és a hódítók zsákmányra éhes, a zsidók kemény ellenállásától feldühödött és amúgy is a zsidóságot barbár, idegen, nevetséges vagy bosszantó szokásai miatt a római kultúrfölény pozíciójából mélyen lenéző és megvető, őket véglegesen megregulázni óhajtó s hatalmas győzelmükkel más népek számára üzenni kívánó rómaiak akarata és szándéka közötti végzetes konfliktussorozat pillanatba sűrítése Poussin festménye.

⁹⁶ Josephusról, a történészről mint az események tanújáról lásd: Gábor György: *A diadalív innen és túl. Pogány, zsidó és keresztény narratívák – a „hetvenes” háború emlékezete*. im. 131–138; Heller Ágnes: „Tanú, tanúk, szemtanúk”, In. *Múlt és Jövő*, 2009/2. 84–90.

⁹⁷ A fenti idézetek Flavius Josephus munkájának alábbi helyéről származnak: *Bellum VI*, 4, 257 – 5, 276

⁹⁸ Flavius Josephus: *Bellum VII*, 5, 148–149

A nyelvi-etnikai és politikai identitás fuzionálásának XV–XVII. századi francia története, amelynek eredménye a mai értelemben vett nemzet létrejötté, önnön történeti modelljét igen gyakran az Őszövétségben és a megannyi csapás és katasztrófa ellenére igazi és egységes néppé konstituálódó, a gondviselői támogatottságot üdvtörténeti kiválasztottságának tényében, valamint a büntetés és jutalmazás történeti eseményeiben magáénak tudó zsidóságban igyekezett megtalálni, amint ez német földön Luther és az egész reformáció vonatkozásában – hasonlóképp a magyar protestantizmustól a romantikáig terjedő szellemi orientációhoz⁹⁹ – is nyomon követhető. Az új identitás metaforikusan kifejezhető fogalmi kereteire a korabeli francia gondolkodók sok esetben annál a Flavius Josephusnál találnak rá, akinek művei – főként az ekkor még a legtöbbek által hitelesnek gondolt *Testimonium Flavianum* miatt¹⁰⁰ – alig maradtak el a Szentírás kanonizált iratainak jelentősége mellett, másfelől – ellentétben a gesta- és historia-irodalom legtöbb forrásával – nem birodalmakról vagy a politikai identitásról szólnak, hanem egy nép nyelvében, szokásaiban, hagyományaiban, vallásában és kultúrájában kifejeződő önazonosságáról és az ebből származó konfliktusairól. A Josephus-recepció rendkívül élénkké válik: Az 1400-as évek vége felé már több latin fordítás is ismert és használt Európa-szerte, s ezzel párhuzamosan ekkortól készülnek el és folyamatosan újabb és újabb fordításokban látnak napvilágot a francia és olasz nyelvű változatok is.¹⁰¹ Mindenesetre sokat elárul, hogy a korszak egyik legismertebb és legtöbbet foglalkoztatott fordítója, a francia Nicolas d'Herberay des Essarts *Les sept livres de Flavius*

⁹⁹ A hazai protestantizmus a héber-magyar nyelvrokonság elmélete mellett (Sylvester János, Szenci Molnár Albert, Medgyesi Pál, Komáromi Csipkés György, Tótfalusi Miklós stb.) a zsidó-magyar történelem párhuzamaira is kitért (pl. Geleji Katona István). Ehhez lásd: Dán Róbert: *Humanizmus, reformáció, antitrinitarizmus és a héber nyelv Magyarországon*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973. A romantika idején a nyelvrokonság elméletet folytatja Révai Miklós, Verseggy Ferenc és Horváth István. Aligha véletlen, hogy a zsidó-magyar történelmi párhuzamok a későbbiekben is fel-felbukkannak, így például Ady Endrénél (Korrobori).

¹⁰⁰ Ehhez lásd: Serge Bardet: *Le Testimonium Flavianum. Examen historique considérations historiographiques*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2002.

¹⁰¹ Latin fordítások: *Judei historiographi viri clarissimi prologus in libros antiquitatum viginti*, Fordította (görögből) Rufin d'Aquilée, Velence, Joannes Verce[?]lensis, 1486. (Az *Antiquitates*, a *Vita* és a *Bellum* egy kötetben.)

De antiquitatibus ac de bello Judaico, Velence, Albertinus Vercellensis, 1499. (Mint-hogy azonos a nyomdászcsalád, feltehetően ez is Aquileai Ruffinus fordítása; mindenesetre később Herberay d'Essarts a maga fordításának előszavában Ruffinust adja meg forrásként).

A legkorábbi francia fordítás: *De la bataille judaïque*, Fordította. Claude de Seyssel, Párizs, A. Vérard, 1492.

A legkorábbi olasz fordítás: *Libro della historia della guerra hebbono Iguidei coromani*, Firenze, Bartolomeo, 1493.

Josephus de la guerre et captivité des Juifz c. fordításának előszavában (*Aux lecteurs*) kimondja, hogy a zsidók háborúja az „isteni gondviselés és büntetés gyanánt hárult ama hitvány és szerencsétlen népre, akik a zsidók voltak akkoron”¹⁰².

A korabeli hitviták rendre visszatérő motívuma, hogy a háború Isten büntetése a nép gonoszságáért és a széthúzásért, a belső meghasonlottságért, az önpusztításért, s a törvény útjáról való letérésért, ezzel is teológiai lehetőséget keresve a szabad akarat, a kegyelem, a bűn és az eleve elrendelés összefüggéseinek tisztázásához. Mindenesetre Poussin festményének (1/a) jobboldali részén, azt úgyszólván elválasztva a baloldali mezőtől, a Flavius Josephus-féle elbeszélésnek egy, a csata érzékelhető, meglehetősen konkrét és felettebb naturalisztikus leírásától eltérő, spirituális szintje jelenik meg.

Szinte vakítja a szemet a fehér lovon, vörös köpenyben és arany páncélisakban érkező császár, s a színvilág felettebb árulkodó. A keresztény színszimbolikában az arany az isteni tökéletességnek és a dicsfénynek a jelképe, s mint ilyen, a Háromkirályok egyik ajándéka; a fehér a tisztaság és ártatlanság, valamint a győzelem jele, ám Krisztus színeváltozásának¹⁰³, feltámadásának¹⁰⁴, vagy az apokalipszisnek a színeként¹⁰⁵ az isteni fényre és a tökéletességre is utal. A vörös a római császári öltözet hagyományos színeként a hatalmat szimbolizálja, ám keresztény értelmezésben a mennyei ragyogásnak, a fénynek, a szeretetnek, valamint Krisztus és a vértanúk vérének felidézve a keresztényi áldozatnak a jelképe.¹⁰⁶

Kimondottan szemet szűrő, ahogy a császár lova riadtan hőköl vissza, s Titus, kíséretében lévő tisztjeihez hasonlóan döbbsen tekint felfelé, a

¹⁰² „Ce qui doit aucunement excuser ceux qui par leur diligence vous ont fait part de l'intention de Iosephus: spécialement en ce qui décrit la bataille des Juifz, Histoire autant veritable qu'autre qui se trouve apres les ecritures saintes et canoniques, pour le commencement de laquelle le Prologue vous declarera tout le contenu des sept livres parlans de ceste matiere, comme de chose avenue par la providence divine, et punition de si meschant et malheureux peuple qu'estoient les Hebreux de ce temps là.” (*Les sept livres de Flavius Josephus de la guerre et captivité des Juifz*, ford. Nicolas d'Herberay des Essarts, Párizs, J. Longis, 1553. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5039646.image.f3.langFR>). Hálas köszönet illeti Csordás Gábort, aki a fenti szövegre felhívta a figyelmemet, s aki segített megbirkózni a – legalábbis számomra nehezen olvasható – középfraancia textussal.

¹⁰³ *Máté* 17,2; *Márk* 9,3; *Lukács* 9,29

¹⁰⁴ *Máté* 28,3; *Lukács* 24,1; *János* 20,12

¹⁰⁵ *Jelenések* 6,11; 7,9–14

¹⁰⁶ A színszimbolikához lásd: *An Illustrated Encyclopaedia of Traditional Symbols* (ed. J. C. Cooper), Thames and Hudson, London, 1988; Hannelore Sachs – Ernst Badstübler – Helga Neumann: *Christliche Ikonographie in Stichworten*, Koehler & Amelang, Leipzig, 1988; *A keresztény művészet lexikona* (szerkesztette Jutta Seibert), Corvina, Budapest, 1986; Hans Biedermann: *Szimbólumlexikon*. Corvina, Budapest, 1996.

klasszicista homlokzatú templom timpanonjának irányába. Mintha nem is vad öldöklés zajlana körülöttük, szinte megbabonázva bámulnak egyazon irányba. Valamit észlelnek, valamit érzékelnek, de vajon mit? Flavius Josephustól tudjuk, hogy Titus ellenezte a templom elpusztítását, felhívván a figyelmet arra, hogy az építmény a későbbiekben akár afféle idegenforgalmi látványosság is lehetne: nem szabad „az emberek helyett élettelen tárgyakon kitölteni a bosszújukat – így a császár –, és ilyen pompás épületet odadobni martalékul a lángoknak, mert csak a rómaiak károsodnának így, hiszen a templom, ha megmarad, ékessége lesz az egész birodalomnak”.¹⁰⁷

Feledkezzünk meg most arról, hogy Josephus nem kockáztatandó magasra ívelő római karrierjét, művében személyes érdekeinek megfelelően rajzolta meg Titust, akinek minden cselekedetét igazi *philantrópia* (*clementia*) hatotta át¹⁰⁸, s aki minden igyekezetével a templom megmentésén fáradozott.¹⁰⁹ A lényeg, hogy Josephus a templom felgyújtását egy hebrencs közkatonának tulajdonítja, aki „mintegy felsőbb sugallatra”¹¹⁰ csóvát vetett a templom belsejébe, s ettől kapott lángra aztán az egész építmény. A tisztjeivel visszasiető Titus – tudósít Josephus – már nem volt képes megfékezni őrjöngő katonáit, s „az általános harci düh erősebbnek bizonyult, mint a Caesar tekintélye és a félelem a büntetéstől”.¹¹¹

¹⁰⁷ *Bellum* VI, 4, 241.

¹⁰⁸ A korai keresztény történetíró, Euszebiosz a IV. század elején írott *Ekklesiásztiké* *hystoria* című művében idézi Flavius Josephusnak *A zsidó háborújából* azt a részt, „midőn Titus egyik szemleútján meglátta a hullákkal zsúfolt völgyeket és az oszlásnak indult holttestekből bőven kibuggyanó véres váladékot, felsóhajtott, kitárta karját, és Istent hívta tanúul, hogy ez nem az ő műve.” (*Euszebiosz Egyháztörténete*, Szent István Társulat, Budapest, 1983. 103. Fordította Baán István.)

¹⁰⁹ Ebben a vonatkozásban teljes az ellentmondás Flavius Josephus és a Tacitus *Historiae* (*Korunk története*) című munkájának függelékében közölt IV. századi Sulpicius Severus-féle beszámoló között. Ez utóbbiban ugyanis az alábbiakat olvashatjuk: „Titus állítólag tanácsosaival előbb fontolgatta, leromboljon-e egy ilyen nagyszerű templomot. Némelyek ugyanis azon a véleményen voltak, hogy a minden emberi múnél híresebb, megszentelt építményt nem kell megsemmisíteni, mert épségben hagyása a római mértéktartást példázná, míg ledöntése a kegyetlenség örök bélyegét sútné rájuk. Mások viszont – köztük maga Titus is –, főleg azért voltak a templom lerombolása mellett, hogy minél tökéletesebben megsemmisítsék a zsidó és keresztény vallást: hiszen ezek a vallások, bár ellenkeznek egymással, mégis egy töről fakadnak; ha a gyökereket kiirtják, a törzs már könnyebben el fog száradni.” (Sulpicius Severus: „Chronica” II. 30. 6-7, in: *Tacitus összes művei*, I. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 365. Fordította Borzsák István.)

¹¹⁰ *Bellum* VI, 4, 252. A görög szöveg (*daimonió hormé tini khrómenosz*) démonikus erőt emleget.

¹¹¹ *Bellum* VI, 4, 263

Vagyis Poussin képén azt a pillanatot láthatjuk, amikor a csatába visszatérő császár¹¹² szeme előtt épp föltárlkozik a lángoló templom, a tűzbe borult csodás építmény iszonyatos látványa, a saját akaratával és szándékával teljes oppozícióban álló elborzasztó és immár elkerülhetetlen valóság. A két képmező ellentétes akaratok ellentétes dinamikáját hordozza: a baloldali az ellenségek egymásnak feszülő, kegyetlen mozgalmasságát, a jobboldali az ellentétes szándékok drámai pillanattá merevedő, visszafordíthatatlan „örökkévalóságát”. Hogy Poussin festményén Titus valóban a templom kigyulladt szerkezetét figyeli, azt a jelenetet egy némileg eltérő nézőpontból láttató másik Poussin-festmény igazolja (1/b): emitt a timpanon mögé láthatunk, s Titussal együtt érzékelhetjük az égő szerkezetet, vagy – ahogy arról Josephus beszámolt – „miközben a katonák már csóvát vetettek a kapukra, és az ezüst mindenütt megolvadt, utat nyitott a lángoknak a fagerendázathoz...”¹¹³

Ám talán nem véletlen – bár vizuálisan, azaz esztétikailag nehezen indokolható –, hogy Poussin az előbbi képéről elhagyta a timpanont. Épp ettől válik nehezen értelmezhetővé, mondhatni meglehetősen enigmatikussá a festmény: Titus és tisztjei valamit megláttak, ám a kép elhallgatja azt, hogy voltaképpen mi ez a valami. Poussin elrejtí előlünk, mintha nem is szabadna, vagy tán nem is lehetne mindenkinek látni, csak egyeseknek, éppen ott és akkor, soha máskor. Mintha a képen megelevenedő sokféle ellentétes akarat mögött vagy fölött lenne még egy akarat, a többség számára láthatatlan és érzékelhetetlen, ám a keveseknek, az arra érdemeseknek – még ha csak egy pillanatra is – felfogható és érzékelhető. Mintha Poussin kortársának, Pascalnak a „Deus absconditus” elmélete anticipálna, azé az Istené, aki „elrejtőzik azoknak, akik megkísértik, de felfedi magát az őt keresőknek”¹¹⁴, vagyis a méltatlanoknak – az egymást gyilkolóknak – nem jelenik meg, ám az arra érdemesek számára – fátyolon át – olykor érzékelhetővé válik. A tragikus kettősség helyzetéről van szó, hiszen ha egyszer is megmutatkozik, akkor mindig is van, „így ebből csak arra következtethetünk, hogy van Isten, de az emberek méltatlanok rá”.¹¹⁵

S valóban: Josephustól tudjuk, hogy a templom pusztulását különféle csodajelek kísérték és tették egyértelművé. Így értesülhetünk arról – amiről mellesleg Tacitus is beszámolt –, hogy a papok tisztán hallottak egy hangot a

¹¹² „Gyors futár jelentette a dolgot – mármint a templom lángba borulását, G.Gy – Titusnak. Ez éppen a csata fáradalmait pihente ki sátrában; most felugrott, és úgy, ahogy volt, a templomhoz rohant, hogy gátat vessen a tűznek, nyomában a tiszték és a megriadt légión.” (*Bellum VI, 4, 254*)

¹¹³ *Bellum VI, 4, 232*

¹¹⁴ Blaise Pascal: *Gondolatok*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978. 220. (557. számú szöveg), Fordította Pödör László.

¹¹⁵ Uo. 221. (559. számú szöveg)

templom belsejéből: „meneküljünk innen”.¹¹⁶ A csodás jelek között Josephus megemlíti egy kard alakú csillagot, amely a város fölött megállt, szól a templom és az oltár körül felragyogó csodás fényről, a templom közepén bárányt ellő tehénről, a belső udvar keleti kapujáról, amely magától kinyílt, holott húsz ember is alig tudta mozgatni rettentő súlya miatt, de értesülhettünk levegőben felbukkanó kocsikról és felhőkön száguldozó fegyveres csapatokról, s még sok más egyéb nem mindennapi tüneményről és eseményről.¹¹⁷

Josephus beszámolójából egyértelműen kiderül, hogy a csodás jelek, a kapu kinyitódása, a „meneküljünk innen” rejtélyes hangja valójában a sekchina, vagyis az Örökkévaló evilágbeli immanens jelenlétének távozását kísérő misztikus jelenségek voltak. Josephus maga mondja: „Isten eltávozott a szentek szentjéből, és azokhoz pártolt, akik ellen harcoltak”.¹¹⁸

Hogy Poussin Titusa vajon a mennyekbe visszatérő sekhinát¹¹⁹ csodálja-e, erre a festő vizuális „hallgatása” aligha kínál megbízható feleletet. Ámde a XVII. századi művész megálmodta császár a történelmi események centrumában legalább egy pillanatra megtapasztalhatta azt a gondviselői akaratot, amely mellett saját földi hatalmának minden szándéka, irányultsága, vágya és célja parányivá és a transzcendens törekvésekkel összemérhetetlenné zsugorodik. Titus, a római császár, akit már Flavius Josephus is úgy jellemzett, mint akinek minden cselekedetét a philanthrópia (clementia) hatotta át, akinek esze ágában sem volt felégetni a zsidók templomát, s aki kegyes módon a gyilkos csatát igyekezett távol tartani a szent helytől¹²⁰, Poussin képen egyszerre hódító, félelmetes és legyőzhetetlen pogány császárként, s egyszerre nagylelkű és nemes (pre)keresztény uralkodóként jelenik meg. Kettős természete mintha a pascali „kétféle természet” kontaminációját jelenítené meg, ahol egyszerre van jelen az igaz és a bűnös, „eleven, holt; kíválszott, elkárhozott”.¹²¹

¹¹⁶ Bellum VI, 5, 299. Ugyanerről a csodáról Tacitus a következőképpen számol be: „Hirtelen feltáruultak a szentély ajtói, és emberinél hangosabb szó hallatszott: távoznak az istenek; egyszersmind távozó léptek roppant dübörgése.” (Tacitus: *Historiae* V, 13, In. Tacitus összes művei I. im. 356.)

¹¹⁷ A fent említett csodás jeleket lásd *Bellum* VI, 5, 288-309

¹¹⁸ *Bellum* V, 9, 412

¹¹⁹ *bSabbat* 33a

¹²⁰ „Tanúkul hívom hazám isteneit és azt az Istent, aki azelőtt vigyázott erre a városra – mert most már nem vigyáz, azt hiszem, – tanúul hívom hadseregemet, a nálam tartózkodó zsidókat és titeket magatokat is: nem én kényszerítelek arra, hogy ezeket a helyeket bemocskoljátok; és ha más helyet kerestek a harcra, akkor egyetlen római sem teszi be a lábát a templomba, és nem fogja megszentésteleníteni. A templomot megtartom nektek, akkor is, ha nem akarjátok.” (*Bellum* VI, 2, 127–128)

¹²¹ Blaise Pascal: *Gondolatok*. im. 366. (862. számú szöveg)

A festő tehát homályban hagyja, vajon mire is szegezi tekintetét a császár: úgy tűnik, mintha látna valamit, amit a többiek nem érzékelnek. A kegyetlen öldöklés közepette Titus mintha magára maradt volna, kapcsolata megszűnt a külvilággal, s „mindaddig, amíg Isten *néma és elrejtőzik*, a tragikus színpadi hős szigorúan *egyedül* van, mert soha *semmilyen dialógus* nem lehetséges közte és a világot jelentő szereplők között; de ezt az egyedüllét abban a pillanatban meghaladja, mihelyt a világban megszólal Isten szava”.¹²² Csakhogy Isten nem mutatkozik meg, rejtőzködve marad, mintha ugyan még nem a „haláláról”, ám már az agóniájáról lenne szó. „Néző csupán, és sohasem vegyül szava vagy mozdulata a szereplők szava vagy mozdulata közé.”¹²³ Ez a kozmikus magány, Istentől és a világtól való mérhetetlen távolság az okozója a hős tragikus voltának, s magára maradottságának, amint azt Racine is megjelenítette több drámájában, így például Titus és Berenice alakjában.

De vajon saját akarata elégséges-e az ember számára az üdvösséghez? S minthogy az erények és a jó cselekedetek a hitből fakadnak, lehetnek-e erényei egy pogánynak?

Nyilvánvaló, hogy az eleve elrendelés teológiai vitái, illetve a természet és természetfeletti rendjének viszonyáról szóló XVI-XVII. századi nagy disputák köszönnek vissza, ez utóbbiakban már egyenesen kimondva, hogy a két rend közötti kapcsolat az ember vonatkozásában csak „*potentia oboedientialis*”-ként, az „engedelmességre való képesség”-ként, vagyis a szabad akaratról való lemondás összefüggésében válik értelmezhetővé. Míg Molina a szabad akarat szükségességét, Baius és Jansen tanítása az embernek a kegyelemre való teljes és elkerülhetetlen ráutaltságát hangsúlyozta.¹²⁴ Emitt az isteni mindenhatóságot hangsúlyozzák, s azt, hogy az ember nem képes Isten akaratát meghíúsítani, amott viszont azt, hogy rajtunk, embereken múlik, üdvösség, vagy kárhozat lesz-e a sorsunk. Miként azt Jansen az *Augustinus*-ban írja: „Az akaratot a kegyelem irányítja, és nem mondható, hogy magától cselekedne. A kegyelem beleköltözik az akaratba, és oly mértékben uralja azt, hogy az akarat nem azt teszi, amit ő maga akar, hanem aminek az akarására

¹²² Lucien Goldmann: *A rejtőzködő Isten*. Gondolat, Budapest, 1977. 597. Fordította Pödör László. Goldmann megjegyzése e dolgozat szempontjaira tekintettel is különösen fontos: „... a rejtőzködő Isten szeme előtt élő tragikus színpadi hős gyökeres magányának, és Isten jelenléte esetén egy egész néppel való szolidaritásának a kérdése nem csupán *filozófiai kifejezést* nyerhet – mint az *emberi közösségnek* és a *világmindenségnek* a kérdése –, hanem *esztétikai kifejezést* is.” (Im. uo.)

¹²³ Lukács György: „A tragédia metafizikája”, In. Uő: *Iffjúkori művek (1902–1918)*, Magvető Kiadó, Budapest, 1977. 492.

¹²⁴ Az érintett korszak teológiai kontroverziáinak alapos és gondolatgazdag összefoglalóját nyújtja az alábbi munka: Henri de Lubac: *Augustinisme et théologie moderne*. Aubier, Paris, 1965.

a kegyelem szánja.”¹²⁵ Baius és Jansen tanításában az isteni kegyelem nemléte az eleve bűnösség állapotát jelentheti, s ezáltal a szabad akarati döntések értelmüket, szerepüket veszti. A bűnbeeséssel az emberi természet visszafordíthatatlanul megromlott, akarata fölött nem diszponál, ezért önerejéből és akaratából képtelen az erkölcsi jóra. Az ember csak a bűnre alkalmas, minthogy a concupiscentia, a bűnös vágy ellenállhatatlanul taszítja a bűnösség állapotába. Baius és különösen Jansen az emberi szabadságot metafizikai képtelenségnek tekintette annyiban, amennyiben metafizikai szükségyszerűséggé válik maga az isteni kegyelem. Isten kezdeményező szerepének egyoldalú és kizárólagos túlhangsúlyozásával, s ezáltal az ember közreműködésének, vagy akár csak a közreműködés lehetőségének teljes tagadásával erőteljes reminiscenciák csendültek fel: tudniillik azok a kegyelemteni és antropológiai viták, amelyek a kereszténység első századaiban meghatározóak voltak, így például Pelagius és Augustinus összecsapása, illetve a későbbi szemipelagiánus vita. Mindenesetre a kegyelem ingyenessége kérdőjeleződött meg már Baiusnak abban a tanításában, amelyben nem kegyelem adta, hanem természetes állapot lehetett az emberi természetnek az isteni természetből való részesedése¹²⁶, s mindez csak felerősödött Jansen munkájában, az „Augustinus”-ban, amely egyenesen azt állította, hogy Isten kimon-dottan tartozott a kegyelemmel Ádámnak, messzire kerülvén ezáltal a Tridentinum tanításától, amely szerint a *gratia prima* nem érdemelhető ki.¹²⁷ Mindenesetre a janzenizmus egyértelműen vallotta, hogy Isten gondviselői tevékenységét, amelynek lényegéhez tartozik, hogy a világgal szemben lép fel és avatkozik be a történesekbe, részben a történelmet irányítva, részben az isteni pedagógia eszközét alkalmazva, s részben jutalmazói és büntetői szerepét gyakorolva. Aligha véletlen, hogy a Port-Royal szellemi hatása alatt álló Racine biblikus tárgyú drámájában, az *Atáliában* ekképp fogalmaz: „Isten, kinek keze, ha vár is, ott lebeg / Bosszúra készen a hálátlan nép felett”, vagy odébb: „Az égben szigorú bíró vár a királyra, / Bosszulót nyer a jó s atyát lel ott az árva.”¹²⁸

¹²⁵ Corneliū Iansenii episcopi ipensis, Augustinus seu doctrina S. Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses, tomus III., Lovanii, 1640. II, XXIV. Az alábbi helyen: <http://www.romancatholicism.org/augustinus3.pdf>

¹²⁶ „Exaltatio in consortium divinae naturae”, In. *Denz.* 1021; 1026.

¹²⁷ *Denz.* 1526.

¹²⁸ Jean Racine: *Atália* I. felvonás, 2. jelenet és V. felvonás, 8. jelenet. In. *Racine összes drámái művei*. Franklin Könyvkiadó, Budapest, 1949. 837; 909. Fordította Rónay György. A darabhoz írt előszavában Racine az alábbiakra hívja fel a figyelmet Zakariásnak, Joád főpapi utódjának meggyilkolásával kapcsolatban: „Ez a templomban elkövetett gyilkosság egyik legfőbb oka lett az Úr zsidók elleni haragjának s mindazon szerencsétlenségeknek, amelyek később érték őket. Sőt azt is állítják, hogy e naptól fogva véglegesen megszűntek a szentélyben Isten válasza. Ez indokolja, hogy

A XVI-XVII. század mind könyörtelenebbé váló vallásháborúi, az 1562-1598 közötti háborús évek, a nemzeten belüli súlyos történelmi konfliktusokhoz és tragédiákhoz vezető vallási-felekezeti ellentétek és összecsapások, valamint a másutt is (így az angoloknál, az ibériaiaknál, a cseheknel, a svédeknel, sőt Luther korának németjeinél, vagy II. Gyula és IV. Pál pápaságának idején az itáliaiaknál) hasonlóképp számottevő, de Franciaországban a legerőteljesebben megnyilvánuló¹²⁹ erős nemzeti érzés, továbbá a széthúzás felett egyfajta ideálisnak megálmodott egységben diadalmaskodni szándékozó patriotizmus, a rendszeres népfelkelések és parasztlázadások, majd a harmincéves háború eseményei, vagy akár a gallikanizmus gerjesztette viták stb. belátható okokból és szinte magától értetődő módon terelték a figyelmet az ószövetségi és posztbiblikus epizódok paradigma- és modellszerű témavilága, azaz a zsidó nép tragédiáktól és belső széthúzásoktól terhelt históriája felé, amint ez Poussin más, akár *A mannát fölszedő zsidók* (1639), akár *A Mózes megtalálása a Nílusban* (1647), akár *Az aranyborjú imádata* (1663-1664) című képein is nyomon követhető. Mindez azonban kivált igaz „*A jeruzsálemi templom lerombolása*” című munkájára, ugyanis a nép életének legnagyobb katasztrófája – amint azt ugyancsak Josephustól tudjuk – önnön hibájából következett be. Az önpusztító belső meghasonlottság, az Örökkévaló szándékainak fel nem ismerése, a széthúzás, a vallási és pártvillongások, az igaz próféták elutasítása, s a hamis próféták követése miatt „már nem voltál Isten városa, és nem is maradhattál az, miután tulajdon lakosaid sírja lettél, és a Templomot a polgárháború temetőjévé aljasítottad”.¹³⁰ A saját honfitársak vérének ontása¹³¹, a testvérháború nem is vezethetett máshová, minthogy „Isten eltaszította a népet, s a menekülés útja helyett a pusztulás útjára terelte”.¹³²

A festmény Titusa egy villanásnyi idő alatt akár meg is érthette a teodicea lényegét: azt, hogy a világban jelen lévő rossz nem zárja ki Isten létezését, épp ellenkezőleg: a népet és az egyes egyént sújtó tragédiák az ő gondviselői szerepének és akaratának legfőbb bizonyítékai. Az Örökkévaló nem hagyja el népét, hiszen a történelemben elkövetett bűnök történelmi bűnhődést vonnak maguk után. Ám minden ellenségnek tudnia kell: a népet „bárhová is száműzhetik, a sekhina mindig velük tart...”¹³³

egyszerre jövendöltetem meg Joáddal mind a templom leromboltatását, mind Jeruzsálem pusztulását.” (Im. 825.)

¹²⁹ Georges Duby (szerk.): *Franciaország története* I., Osiris Kiadó, Budapest, 503. Fordította Sujtó László.

¹³⁰ *Bellum* V, 1, 19

¹³¹ *Bellum* VI, 2, 109

¹³² *Bellum* V, 13, 559

¹³³ *bMegilla* 29a

Ami a „történelem fonalát” (fil de l’histoire, story-line) illeti, Josephustól, a szemtanú történésztől Titus diadalívének reliefsjén át Flavius Josephus művének latin, francia és olasz fordításaiig és Poussin képi interpretációjáig egy narratíva-lánc jött létre, amely egymásra rakódva alakítja, változtatja és módosítja az „egyor volt”-ról őrzött képünket. A múlt reprezentációja a történelmi diskurzus lényege, hiszen nem csupán a tények és dokumentumok kiválasztásáról van szó, hanem a hagyomány által a történelmi emlékezetre ráruházott sajátosságokról és különösségekről is, amelyek azonban együttesen járulnak hozzá a történelmi megismerés kognitív tevékenységéhez. A „faktualitás” keveredik a fikcionalitással (a katonák ruházatát Poussin római szarkofágokról mintázta), a megelőző értelmezések ráakódnak a következő értelmezésekre (az 1625-ös képen látható Titus lovas alakjának modelljéül a capitoliumi Marcus Aurelius lovas szobra szolgált), s az anakronizmusokat (ilyen például Poussin festményén a Pantheon homlokzatáról mintázott jeruzsálemi templom), a szándékos csúsztatásokat, a hazugságokat, a múlt eseményeinek tagadásait vagy ideológiai átszínezéseit leszámítva minden értelmezés együtt konstituálja az elmúlt világot, vagy ahogy azt Ricoeur mondja: „egyesül a múlt történelmi reprezentációja a fikció képzeletbeli variációival...”¹³⁴, így igazolva Veyne meglehetősen szikár és pontos megjegyzését: „a történelem semmi egyéb, mint egy valóságos elbeszélés”.¹³⁵

A történelemről szóló elbeszélés az egyes narratívák kölcsönhatásában feltárulkozó jelentést fejez ki. A megtörténtek értelme nem szilárd kövület és mozdíthatatlan állandóság, éppen ellenkezőleg. A koronként eltérő értelmezések alapvetően a jelenen nyugvó eltérő jövőképekből erednek, azaz a múlt a mindenkor (képzelt) jövőben, a remélt vagy rettegett holnapban teljesedik be: temporális értelemben nemcsak az ontikusan még nem létező jövő válik a jelen valóságos létezésén át már nem létező múlttá, hanem episztémológiaiilag a már csak az emlékezetben létező múlt a tapasztalati-érzéki jelenen át folyamatosan az elképzelt, imaginárius jövőbe torkollik. A történelem tehát legalább annyira „kortárs történelem” (Croce), mint futurológia.

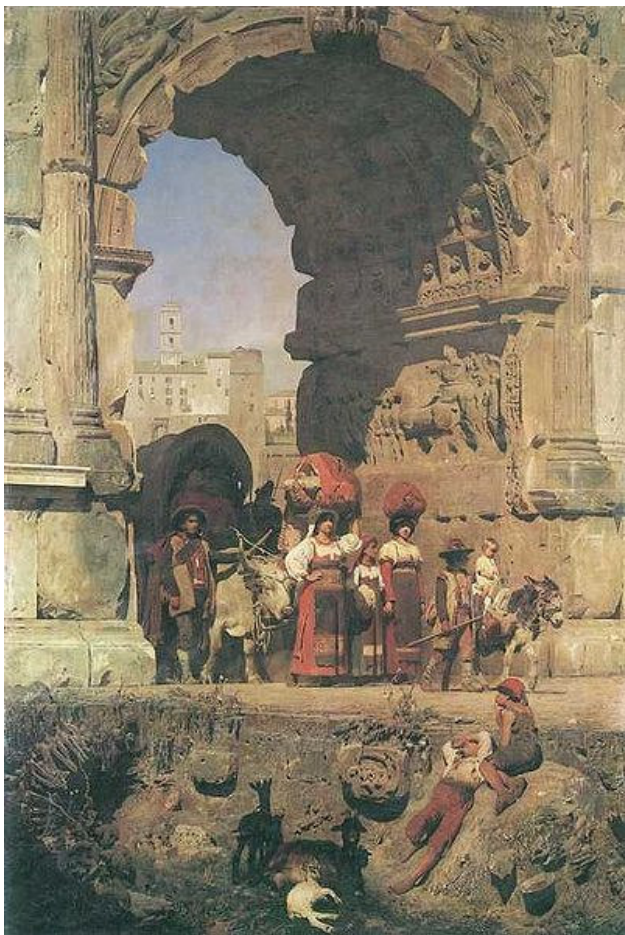
Ám a folyamatosan jelenné – és azonmód múlttá – váló jövő okán nem tehetjük meg, hogy a jelen valamennyi múlt-olvasatát ne tekintsük annak, ami: hozzájárulásnak az „egyor volt” világához, megannyi múlt-reprezentációnak: Flavius Josephus elbeszélésétől Titus diadalívén át Poussin festményéig.

¹³⁴ Paul Ricoeur: *Temps et récit*, III. *Le temps raconté*. Seuil, Paris, 1985. 279.

¹³⁵ Paul Veyne: *Comment on écrit l’histoire*. Éditions du Seuil, Paris, 1996. 13.

IV.

Márai naplójának egy helyén az alábbi bejegyzést olvashatjuk: „A flaman-dok... soha nem mulasztották el, hogy a kép nagy cselekménye, az előtérben mimeskedő Máriák, vének, szüzek, hősök mögé odafessenek a háttér egyik gyalogösvényére két poroszkáló, miniatűr alakot, akik szaporán fecsegve baktatnak a Nagy Cselekmény mögött ismeretlen úti- és életcéljaik felé, egy híd irányában... Ezek a kis alakok: a művész személyes ismerősei. Ők az «örök nép»; érettük történik a Nagy Cselekmény.”¹³⁶



¹³⁶ Márai Sándor: *Napló, 1945–1957*. Budapest, 1990. 93.

Franz von Lenbach a *Titus diadalkapuja Rómában* (1860)¹³⁷ című festményén nem a vizualitás dimenziójából, a látvány és látványosság jól ismert és megszokott nézőpontjából ábrázolta a diadalívet, ahogy tették ezt őt megelőzően oly sokan a képzőművészet története során, így például Piranesi (1720-1778), aki a Forum Romanum látványától megigézve rajzolta le a pazar látványegyüttest, a háttérrel mintegy keretbe foglalva, lezárva és megkoronázva a Colosseum nagyszabású architektúrájával, de ezt tette – mások mellett – Antonio Joli (1700-1777), Thomas Hartley Crome (1809-1873) vagy Stepan Bakalowicz (1857-1947) is.

(Piranesi)



Lenbach éppen ellenkezőleg, háttal az amphiteátrumnak, miközben a tekintet a diadalív kapuján átsuhanva a korántsem oly pikturális látványegyüttesbe ütközik: az antik Tabularium sötétszürke tömegébe, a Tabulariumra ráépített, reneszánsz-kori Palazzo Senatorio jellegtelen hátsó fertályába, valamint a Santa Maria in Aracoeli templomának középkori puritán falaiba. A nagyméretű kép arányai ellenére is szűk teret kínál, s a diadalív, vagyis a nyitott kapu a képzőművészetben megszokottakkal ellen-

¹³⁷ Franz von Lenbach: *Der Titusbogen* (1860), olaj, vászon, 179x130 cm, Szépművészeti Múzeum, Budapest. Lenbachról lásd: Siegfried Wichmann: *Franz von Lenbach und seine Zeit*, DuMont, Köln, 1973; Sonja von Baranow: *Franz von Lenbach. Leben und Werk*, DuMont, Köln, 1986.

tétben nem kitágítja, inkább leszűkíti a kínálkozó, inkább csak sejthető távlatot és perspektívát, s bensőségesse, már-már családiassá téve az ábrázolt jelenetet.

Bizonyos, hogy ha egy festő ennyire tudatosan szembeszegül a felkínálkozó látvánnyal, s ráadásul az ábrázolt diadalív alatt, a Via Sacrán haladva egy korabeli, egyszerű itáliai parasztesalád fáradt menetét tartja fontosnak megörökíteni, akkor a kép az *alétheiát*¹³⁸, a közvetlen látványon túl megbúvót igyekszik el-nem-rejtteté tenni: az egymásra épült, egymást követő korok és kultúrák végtelen folyamát, az egyes időszakokból tekintve élesen elkülönülő, de a történelem végső rendezőelve felől nézve – az örökkévalóság alá rendelődvé – felettébb kontinuum történelmi utakat, amelyeken hol híres császárok, hol névtelen vásárlók haladtak, kiknek közös útjuk végtelenbe nyúló menetét nevezzük – Voltaire „történelemfilozófiája” nyomán, az emberi akarat és értelmes gondoskodás szellemében – világtörténelemnek.

Lenbach munkáját első pillantásra inkább zsánerképnek mondanánk, holott a történelem itt is jelen van, kétségtelenül nem oly harsány és látványos módon, mint Poussinnél: rejtőzködőbben, szemérmesebben, a XIX. századi posztromantikus gondolkodással harmonizálva: ám festő lévén nem fogalmakban rögzítette, hanem lefestette Európa „világtörténelmét”. A Via Sacra 300 méteres térbeli kiterjedtsége a képen kétezer esztendőnél hosszabb temporalitást sűrít magába. Az úton – a kép előterében – a parasztesalád a diadalív alatt lép ki elénk: valamikor ugyanezen ív alatt – éppen ellenkező irányba, föl egészen a Mons Capitolinusra, Róma kultikus központjára, a Iuppiter Capitolinus szentélyéig – vonult a fölmagasztosult nagy győző, amint ez a déli reliefen látható, s ugyanezen át hajtották a megalázott nagy veszteseket is. A kép (azaz a festő) jelen idejét az út (a Szent Út) köti össze az említésre (megfestésre) méltó múlt szimbolikusan fontos és valóságosan megjeleníthető világával. A Forum Romanum bejáratát képező diadalív, a figyelmeztetően kiemelkedő-kikandikáló oszlopok s a Tabularium épülete az ókori Rómát jeleníti meg, a diadalív szelleme, egykori rendeltetése, a benne lévő, éppen a nap rávetülő fénye által is kiemelt relief a győztes császárra és a legyőzött Szentföldre utal, a Rómába hurcolt vallási-kultikus szimbólumok, a szent edények és a Menóra a zsidóság emlékeztetét idézik, míg a mű háttérében megjelenő templom már a keresztény világot vizionálja.

¹³⁸ Vö. Martin Heidegger: *A műalkotás eredete*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1988. 81. Fordította Bacsó Béla.



A „tér- és időbeli viszonylatok lényegi összefüggését”, „egymástól való elszakíthatatlanságát” kronotoposznak nevezi Bahtyin, mintegy utalva arra, hogy „az idő itt besűrűsödik, összetömörül, művészileg látható alakot ölt; a tér pedig intenzívvé válik, időfolyamattá, szüzsévé, történetté nyúlik ki”.¹³⁹ A Via Sacra térbeli kiterjedése, egykor volt szakrális-szimbolikus jelentőségével, azzal tehát, hogy – egyrészt – a birodalom hatalmi és közigazgatási centrumának központi tengelye, másrészt „a világ középpontja”, *omphalos* és *axis mundi*, vagyis az éggel, s az istenekkel való kapcsolat biztosítója, ég és föld összekötője¹⁴⁰ (a rajta álló diadalív mint kapu épp az egyik szférából a másik szférába való átmenet jelképe) az „úton levés” időbeli-történelmi jelentésének is a hordozója: kapocs a mindenkori múlt és a jelen között, az emberiség örök alléja, a történelem egybefoglalója, az idő térbelivé vált koncentrátuma. Vagyis a képzőművész vásznán – különösképp a már fentiekben jelzett reális, azaz valóságoson túli, szellemi és szellemtörténeti perspektívájával – az út spirituális és virtuális értelemben önmagába foglalja a világtörténelmet magát, a római birodalomtól egészen a festő jelenéig. Lenbach a Via Sacra érzékeltetésével tehát egy egész „életutat” jelenít meg, az emberiség életútját, melynek perspektivikus mélységében ott érezhetjük az elágazásokat és a fordulópontokat, az újabb utakat és útvesztőket egyaránt.

A népes parasztcsalád élén egy számarháton ülő kisgyermek halad, s a fáradtnak tűnő menetet az ökrök vontatta szekér ponyvája alatt, a jászol meghittségében, árnyékot adó, óvó félhomályában egy csecsemőjét szoptató fiatalasszony zárja le. Az egyszerű szekér fölötti ponyva íve kicsiben ugyan, de megismétli az épp fölötté tornyosuló díszes, két relíeffel ékesített diadal-

¹³⁹ Mihail Mihajlovics Bahtyin: „A tér és az idő a regényben”, In. uő: *A szó esztétikája*. Gondolat, Budapest, 1976. 257–258. Fordította Könczöl Csaba. Az út kronotoposzához lásd még: Wolfgang Kemp: *A festők terei. A képi elbeszélés Giotto óta*. Kijárat Kiadó, Budapest, 2003. 141–177. Fordította Kékesi Zoltán.

¹⁴⁰ A Forum Romanumon található a régi rómaiak szerint a világ legmélyebb pontja, a baljós mélységű Lacus Curtius, amely, ha megnyílik, akár az egész várost is elnyelheti. Nevét Mettius Curtiusról kapta, aki az istenek számára a legnagyobb áldozatot hozva lovasból a rettentő nyílásba vetette magát, elérve ezzel, hogy a nyílás örökre bezárult. Macrobius így ír: „Mundus cum patet, deorum tristium atque inferum quasi ianua patet” („Amikor a mundus megnyílik, akár a pokol borongós isteneinek kapui nyíltak volna meg”, in: Macrobius: *Saturnalia* I, 16, 18). Ehhez lásd: Filippo Coarelli: *Roma. Guide Archeologiche Laterza*, Editori Laterza, Roma, 2008. 80. A középponttal kapcsolatosan Eliade helyesen írja: „A «Középpont» szent és mitikus földrajzi hely, épp ezért *valóságos*, és semmi köze a profán, »objektív« geográfiához, amely bizonyos értelemben elvont, nem lényegi, olyan térkonstrukció, ami nem lakható, s ennél fogva *nem is ismerhető meg*.” (Mircea Eliade: *Képek és jelképek*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1997. 49. Fordította Kamocsay Ildikó. Gabriel Zoran hasonlóképpen fogalmaz: „A tér topográfiai szerkezetét illetően maga a tiszta lehetőség...” (Gabriel Zoran: „Towards a Theory of Space in Narrative”, In. *Poetics Today* 5/2 (*The construction of Reality in Fiction*, 1984), 318.

kapu boltívét, ám annak mintha épp az ellenpontja lenne: emitt puritánság és emberközelség, amott a földi ember istenként megdicsőülő triumfuszának magamutogató harsánysága. A menetet oldalról, a festő nézőpontjának sugárából, csak épp a diadalívhez közelebb két jellegzetes, Lenbach által többször megfestett, szurtos, sötétbőrű, földön fekvő olasz utcakölyök szemléli, egykedvű kíváncsisággal, lábuknál ókori kövek és törmelékek között néhány kecske heverészik.

Lenbach, aki Pilotynak, a hatalmas méretű, színpadias gesztusokkal teli, felfokozott pátoszú történelmi vásznak festőjének volt a tanítványa, a szó hagyományos értelmében vett történelmi tablókat nem készített. Mégis, mint legfőképp nagyszerű portréiról elhíresült művész, kora megannyi történelmi személyiségének, uralkodóknak, politikusoknak, művészeknek, tudósoknak, neves egyházi személyiségeknek portréival saját jelenkorát, az éppen történő, tehát az aktualitásában adott és közvetlenül érzékelhető történelmet jelenítette meg. Mindazokat, akik a legelterjedtebb korabeli történelemfelfogás szerint a történelem közvetlen alakítói, formálói, meghatározói: Bismarckot és gróf Andrássy Gyulát, Lord Actont és Gladstone-t, liberális angol miniszterelnököket, XIII. Leó pápát és Vilmos császárt, Wagnert és Lisztet, Döllingert és Böcklint, Rudolf herceget és Mommsent, Clara Schumannnt és Augusztá császárnét, Werner von Siemenst és Hans von Bülow-t, meg másokat, kora Plutarkhoszaként a jeles történelmi személyiségek portréival egy kor történetének sajátos keresztmetszetét, különös olvasatát és interpretációját nyújtva.

A *Titus diadalkapuját* 1858-ban megelőzte Lenbachnak egy másik, hasonló témájú festménye, amelyen két kőbaba zárja le a diadalív alatt átvezető utat. Itt még nincsenek újabb felhasználói, „hasznosítói” a diadalív kapujának, nem akad senki, aki épp átmenne alatta, csupán két koldus támasztja az ív vastag tartóköveit. A koldusok épp a *quadrigán* istenként feszítő triumfátor alakja alatt állnak, a császár fejére a győzelem szárnyas istennője, Victoria helyezi fel a babérkoszorút (*corona triumphalis*), a Roma istennő által vezetett *currus triumphalis* körül hadiköpenybe öltözött *lictorok* vonulnak, kezükben bárdal ékesített vesszőnyalábokkal (*fascies*), a dicső nemzeti múlt ködös ősiségére visszautaló, de legfőképp a jelen szupremáciát igazolni és legitimálni hivatott állami és hatalmi jelképekkel, s miközben egy erre hitelesített személy az istenek jóindulatát és pártfogását semmiképpen sem kockáztatandó a „*Respice post te, hominem te esse memento!*” („Gondolj arra, hogy ember vagy!” szavakat suttogja a győztes császár fülébe, Titust – mintegy a két koldus sötét ruhájának ellenpontjaként – a ragyogó nap fénye világítja meg. Az ellentét, meglehet, kissé didaktikus, mindenesetre nem képes visszaadni azt, amit a két évvel később készült festmény oly zseniálisan láttat a maga drámaiságával, az „örök történelmet” megjelenítő, tehát dinamikus, mozgalmas és epikus jellegével.

Ha elfogadjuk azt, hogy az egész jelenetet a két utcagyerek szemszögéből szemléljük – gyakorlatilag *úgyiszlóván* ez történik, miközben a festőnek saját perspektíváját meg kellett őriznie épp avégett, hogy a két fiút is megjelenítse a vásznon –, akkor a diadalívtól „innen” a Via Sacrán közlekedőket, vagyis a történelmi romok felől érkezőket egyediségükben is megszokottak, természetesnek, már-már triviálisnak látjuk. Nincs bennük semmi különleges, akár önmagunkat is a helyükbe képzelhetnénk. Mindennapi életüket élő vásárolók, akik az ellentétes irányból érkeznek, szinte összeütközve a velük szemben haladó császár kocsijával. Ám a festő egy másik ellenpontot is érzékeltet: míg a császári diadalfogat a ragyogó fény felől tart a már árnyékos mezőbe, addig a család épp az árnyékból lép elő a ragyogó napsütésbe. A diadalív „másik oldala felől”, a történelem perspektívájából szemlélve a történelem mindennapos alakítói, akár a korábbi kép két koldusa, sötétbe burkolóznak még, s csupán a földi uralkodót és pompás kíséretét látjuk, a ragyogó napfénytől megvilágítva. Ám a nap (dics)fénye már kezdi beragyogni a diadalív alól érkezőket, s miközben a császári menet még fürdözik a fény sugarban, a kompozíció már sugallja és előre vetíti: a nap járásából és a szekér virtuális haladásából következően hamarosan árnyék vetül a győztesre és istenségeket is felvonultató kíséretére, ezzel szemben a család pillanaton belül a napfényre érkezik.

A romantika szemléletével szemben, amely szerint mindig is a jelentős, a „nagy” emberek, legfőképp az uralkodók, politikusok, hadvezérek és egyházfők mozgatták az emberiség történelmét, a XIX. század második felére egyre népszerűbbé vált az a nézet, amely a maga összefüggő egészében elsősorban Tolsztojnál kapott hangot, s amely szerint a történelem meghatározó ereje maga a nép. Hegelnél még „a nagy világtörténeti egyének, a reprezentatív szubjektumok, a szabályokon és közakaraton kívüliek azok, akik az ilyen magasabb általánost megragadják és céljukká teszik; megvalósítják azt a célt, amely megfelel a szellem magasabb fogalmának”¹⁴¹, s a világszellem szavát megértve és a szerint cselekedve viszik előre a történelem ügyét. „A világtörténet a haladás a szabadság tudatában – az a haladás, amelyet szükség-szerűségében kell megismernünk”¹⁴² – írja Hegel, egyértelművé téve, hogy a világtörténeti egyének azt az általánost viszik végbe, amelyet önmagukból merítettek, de nem maguk találtak föl, csak tételezték. Hegelnek még semmi kétsége sincs a felől, hogy a „világtörténelmi egyének” mindig valami helyes- és szükségszerűt akarnak végbevinni, „mert belsejükben megnyilatkozott, minek érkezett el az ideje, mi szükségszerű”.¹⁴³ Ők tudják leginkább, mi világuknak és koruknak az igazsága, cselekedeteik a legjobbak, amit tenni lehet.

¹⁴¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. im. 70.

¹⁴² Im. 43.

¹⁴³ Im. 71.

S habár „a többiek nem tudják, mit akar a kor, sem azt, mit akarnak maguk”, be kell látniuk, hogy ellenkezni a világtörténelmi egyénnel „tehetetlen vállalkozás”, s ha nincsenek is tisztában azzal, mit akar a „világtörténelmi ember”, s még ha „ellenkezik is vélt akarásuk tudatával”, „csatlakoznak hozzájuk”, s „követik e lelki vezéreket”.¹⁴⁴

A romantika nagy csalódását és kiábrándulását követően, az egyes egyén elveszett illúzióinak, s a zseni-kultusz megrendülésének idején, a történelmi folyamatok igazi motorja és meghatározó ereje, a történelmi fejlődés és kibontakozás (vagy épp a regresszió) naiv hitének hordozója a csúfosan megbukott történelmi személyiségeket és megannyi Waterloot követően – Napóleon pályája az egész korszak számára paradigmaértékűvé vált – sokak szemében és reményeiben a világtörténelmi tudat kollektív letéteményese, azaz a nép maga lett. A történetfilozófiai és történetteológiai (üdv történeti) álláspontok megegyeztek abban, hogy a nép akaratán keresztül jut érvényre és fejeződik ki a gondviselés, s az igazi történelmi személynek nem kell mást tennie, mint saját, hatalomra törő akaratát elfojtva felismerni és azonosulni a nép szándékaival és törekvéseivel, vagyis harmóniában lenni az isteni akarral.¹⁴⁵ Az evilági messianisztikus nézetek a népet olykor egy-egy osztállyal azonosítva mintegy az emberiség megváltóit, s a szekuláris formában elképzelt „örök béke” világának harcosait jellemezték, a szocialista-kommunistikus tanításoktól a radikális utópista gondolatokon át egészen az anarchizmus különbözőbb válfajaiig.

Így például Martin Buber kizárólagosan a közösséget tekintette az eljövendő Isten Királysága előhírnökének és előfutárának, hiszen az ember feladata

¹⁴⁴ Im. 71 –72.

¹⁴⁵ Jung szinte ugyanezt ismétli meg a pszichológia nyelvére átfordítva: „Ha mármost azt mondom, hogy a magunkban feltalált belső készítetéseken „isteni akarat”-ot értek, akkor ezzel azt kívánom kiemelni, hogy ne szemléljük őket parancsoló kívánságoknak és akarásoknak, hanem olyan abszolút adottságoknak, amelyekkel helyesen kell bánni, s – hogy ne mondjam – tanulni kell. Az akarat csak részben lehet úrrá rajtunk. Esetleg elfojthatja őket, de a lényegüket nem változtathatja meg, az elfojtott pedig ismét előbukkan más helyen és megváltozott alakban, de ezúttal meg van terhelve egy olyan ressentiment-nal, amely az önmagában ártalmatlan természet adta *készítetést* ellenségesítővé teszi. Én az „isteni akarat” szó „Isten” fogalmát sem szeretném, ha keresztényi módon fognánk fel, inkább abban az értelemben, ahogy Diótima mondja: «Az Erősz, kedves Szókratész, hatalmas démon.» A görög daimón és daimonion jelölés az emberhez kívülről közelítő olyan meghatározó hatalmat fejez ki, amilyen a gondviselés és a sors hatalma. Emellett az ember számára fennáll az etikai döntés lehetősége is. De tudnia kell, hogy miről dönt, és tudnia, hogy mit cselekszik; ha engedelmes, akkor nemcsak saját belátását követi, és ha elutasító, akkor nemcsak saját leleményét rombolja szét.” (Carl Gustav Jung: *Aión. Adalékok a mély-én jelképiségéhez*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993. 32. Fordította Viola József.)

az, hogy megalapozza Isten hatalmát a földi világban”.¹⁴⁶ Tolsztoj – aki szerint „a történetírásnak nem maga az emberi akarat, hanem az akaratról alkotott képzet a tárgya”¹⁴⁷ – arra a kérdésre, hogy vajon „milyen erő mozgatja a népeket?”¹⁴⁸, történetfilozófiai gondolkodásmódjának lényegét fejezi ki, amikor azt a választ adja, hogy „az egy személyre átruházott egyetemes akarat. Milyen feltételekkel ruházzák át akaratukat a tömegek egy személyre? Azzal a feltétellel, hogy az illető személy az összesség akaratát fejezze ki”¹⁴⁹, ám annak tudatában, hogy „az istenség részt vesz az emberiség dolgaiban...”¹⁵⁰. De Tolsztoj szerint „ha minden egyes ember akarata szabad volna, vagyis ha mindenki úgy cselekedne, ahogy neki tetszik, akkor a történelem az összefüggéstelen véletlenek sorozata volna”¹⁵¹. A történelem menete tehát a gondviselői szabad akarat szakadatlan megnyilvánulása, s az emberi szabad akarat pillanatnyi döntéseinek metszete, csakhogy míg az ember saját akaratának döntéseit mint szabadságot éli meg, addig az isteni akarat felől tekintve az ember sorsa szabad akaratának függvényében eleve elrendeltetett. Az isteni akarat intemporális, így az időtlenség perspektívájából minden kezdődő szándék és akarat bevégeztetett vagy elenyészett, ám az ember, temporális lényként, szándékának célba érését önnön szabad akaratának tulajdonítja. „Csakis az istenség akaratának az időtől független kifejezése vonatkozhat az események egész sorára, melyek néhány év vagy évszázad alatt lejátszódhatnak, csakis az istenség – amelyet nem befolyásol semmi – határozhatja meg, a saját akarata alapján, az emberiség mozgásának irányát, az ember pedig időben cselekszik, és maga vesz részt az eseményekben.”¹⁵²

A nagy történelmi személyiségek triumfusát a névtelen emberek (*homme mème* – Henri Berr) menete váltja fel, az egyszerű embereké, a „barbároké”, akikről Jules Michelet így beszél: „Manapság gyakran a *barbárok* inváziójával rokonítják az emberek fölemelkedését és haladását. A kifejezés kedvemre van, elfogadom... *Barbárok!* Úgy van, vagyis tele friss, élő és megújulásra képes energiával. *Barbárok*, vagyis utazók, akik a jövő Rómája felé haladnak, semmi kétség, lassú tempóban, minden nemzedék csak egy kicsit halad előre, a halál megakasztja őket, de a többiek tartanak tovább.”¹⁵³

¹⁴⁶ Martin Buber: *Der heilige Weg. Ein Wort an die Juden und an die Völker*. Rütten und Loening, Frankfurt am Main, 1920. 17 –19; 36; 40 –41.

¹⁴⁷ Lev Tolsztoj: *Háború és béke. Epilógus*, II., Európa Könyvkiadó, Budapest, 1971. 767. Fordította Makai Imre.

¹⁴⁸ Im. 738.

¹⁴⁹ Im. 752.

¹⁵⁰ Im. 753.

¹⁵¹ Im. 762.

¹⁵² Im. 754.

¹⁵³ Jules Michelet: *Le peuple*. Hachette – Paulin, Paris, 1846. 35 –36.

A diadalív alól felbukkanó emberek közönyös egykedvűséggel haladnak át a dicsőség kapuján, császárok útját járva, s tán meg sem érintve a hely múlttól terhes súlyától. Érzékelhetően fáradtak, mintha a történelem valamennyi terhét cipelnék, szenvtelenül bandukolva, vágy és akarat híján. A történelem, miként saját sorsuk, az isteni akarat folyamatos kibomlása: hol árnyékban, hol napra érve.

Schopenhauer számára a morális állapotot nem a *homo noumenon* megvalósítására törekvő akarat hozza el, hanem az akaratról való teljes lemondás, az akarat megtagadása. Az akaratnak alávetett ember számára, kinek tudatát az akarat, a kívánság és a remény tölti ki, sosem jöhet el a tartós boldogság állapota.¹⁵⁴ Csak minden akarás „kvietívája”, „minden akarás feladása, az akaratnak, vele az egész világ lényegének visszaháramoltatása, feloldása” hozhatja el a megváltást.¹⁵⁵

Lenbach „eminnen” tekintve lassú és fáradt menetet lát és láttat, „amonnan” a történelem részét; „eminnen” a mindennapok racionalitásába illeszkedő, az emberi emócióktól átitatott cselekménysort, „amonnan” azaz utólagosan „logikusnak” mondott, szükségszerűnek nevezett és megváltozhatatlanságba dermedt állapotot, amely a mindenkori erőfeszítések eredőjeként tökéletesen illeszkedik a gondviselés menetébe. Lenbachnak, a jó kezű bajor mesternek igaza van: „eminnen” éljük a történelmet, „amonnan” írjuk. De hogy mi kerül majdan a megélt jelenünkből a megírt múltba, az „eminnen” nézve még rejtély, „amonnan” beteljesülés. Mert hisz „eminnen” nézve még nem tudhatjuk, honnan is tudhatnánk, mivé lesz a szekér ponyvájának árnyékot adó homályában megbúvó nő szoptatta kisdéd.

Piranesi „amonnan” a történelem nagyszerűségét, fenséges voltát, diadalmenetét ábrázolta, meg persze a romok „temporális aktivitásában” kifejeződő elmúlás és tönkremenetel lehangoló, egyben lenyűgöző látványát.

Lenbach „eminnen” egészen mást lát: épp azt, amit mindenkori önmagunk.

¹⁵⁴ Vö. Schopenhauer, im. 269.

¹⁵⁵ Im. 314.

Bánki Dezső emlékének

„Nur um der Hoffnungslosen willen
ist uns die Hoffnung gegeben.”

Walter Benjamin

Nem szándékozom szigorú értelemben vett tipológiát adni az „akarat” kifejezés használati lehetőségeiről, mégsem kerülhetem meg, hogy néhány megkülönböztetést be ne vezessek, hiszen e nélkül a cím talán túl sok tagadást foglalna magába. Globálisan szólva, egyfajta mátrixot gondolva el nyilvánvalóan lehetséges egyrészt emberi és isteni, vagy talán inkább a véges illetve a végtelen szférájához kapcsolt akaratról beszélni, másrészt lehetséges az infinitezimális cselekvéskezdemény értelmében beszélni akaratról – mondjuk a filozófiai pszichológiában (a „véges” sorban), vagy akár a schellingi filozófiai teológiában („*Regung*”, a „végtelen” sorban) –, ahol nem számít igazán, milyen forrásból fakad a cselekvés; harmadrészt lehetséges, épp az iméntivel ellentétben, a minden külső hatástól független, szuverén tett képessége értelmében venni a szót („teremtő akarat” a „végtelen” sorában, kanti értelemben vett jóakarat a „véges” sorában). Van még egy különös lehetőség is, amely talán független az előbb említettektől, amikor az „értelem” és „akarat” kifejezéseket egyfajta gyűjtőfogalomként használjuk olyan lelki képességeket érve rajtuk, amelyek eltérő típusú lelki tevékenységeket foglalnak magukba. Ez a tipikusan középkori tanítás illetve vita alapja egyebek mellett az igazi boldogság mibenlétéről, amelyben az értelemhez például a szemlélődést, a színről-színre látást szokás rendelni, míg az akarathoz a szeretetet – vagy a félelmet –, és a belőlük fakadó kötődést Istenhez (*adhaesio Deo*). Az emberi sorban esetleg ide illeszthető az akarat ismeretelméleti kiaknázása, amely a karteziánus ítéletelméletben figyelhető meg.

De ne felejtsük el, az emberi szellem tudományaiiban mind a kategóriaképzés, mind a tipologizálás jelentős mértékben heurisztikus, az értelmezési értelemadási célok határozzák meg őket, tehát – engedtessek meg a szóképzés – úgyszólván hermeneurisztikusak. S így az iménti megkülönböztetések is hermeneurisztikusak, s kétségkívül az lesz most bemutatandó fő tézisem is. E tézis maga is arra épít, hogy a szellemtudományi kategóriák sosem teljességgel eleve, a vizsgálódótól függetlenül adottak (*gegeben*), hanem – a jól ismert értelemben – feladottak (*aufgegeben*), feladatok. A fela-

dat mindig az (*es gilt*), hogy kezdjünk velük valamit, ha tudunk, s tartjuk meg őket, ha filozófiai hasznot hoz alkalmazásuk az alternatív alkalmazásokkal szemben, viszont ha nincs ilyen haszon, akkor vessük el őket, s próbáljuk ki, milyen a filozófusi élet nélkülük.

Ha mármost az akaratra alkalmazzuk ezt a gondolatmenetet, akkor értelem-szerűen jutunk el a felvetéshez, hogy érdemes lehet kipróbálni, milyen lehet a filozófus élete *akaratlanul*, mit veszíthet, s mit nyerhet, ha azt az egész tematikus sokféleséget, amelyet rendezni vagyunk hivatottak kategóriáinkkal, az akarat kategóriája nélkül rendezzük el. De itt gyorsan vissza kell térnem akaratmátrixomra. Az „akaratlanul” feladata nem az összes helyre vonatkozik, hanem alapvetően a negyedikként említett, a teljességgel önmagából fakadó, szuverén tett értelmében vett akaratra. Nem beszélek viszont a filozófiai pszichológia vagy teológia akarat-tulajdonításairól. Voltaképp még azt is feladatomhoz tartozónak tekintem, hogy bemutassam, még ha netán csupán közvetve is, hogy az újkori fejlemények nagy része a felé mutat, hogy a szuverén tett értelemben vett akarat visszavezetődjék a cselekvéskezdeményre, akár alkalmazzuk rá az „akarat” kifejezést, akár nem.

Jól tudjuk, történeti és szisztematikus értelemben egyaránt Augustinus az akarat első nagy filozófusa. Hermeneurisztikus megkülönböztetéseimben őrá hagyatkozva teszek legelőször is különbséget az akarat-tulajdonítás emberi, illetve isteni iránya között. Azt gyanítom, legalábbis az emberi akarat fogalmának a filozófiai diskurzusba történő bevezetése mögött az a szándék rejlik, hogy filozófiai kategóriákkal lehessen megragadni azt a rettenetes tapasztalatot, amelyet a *Vallomásokat* író egyházatya mutat fel az emberi életben: hogy sok egyéb mellett az sem lehetetlen számunkra, hogy pusztán a gonosz kedvéért akarjuk a gonoszt, a bűn, s nem a bűn révén megszerezhető valamiféle, legalább látszólagos jó kedvéért bűnözünk. Talán olyasfajta paradoxonként lehet ezt tekinteni, mintha azt mondanánk, azért igyekszünk megismerni valamit, hogy tudatlanok legyünk. Tulajdonképpen értelemben véve a szavakat ez nyilvánvalóan nem mondható: az értelem működésében van egyfajta implicit haladáselvűség, valamilyen perfekcionizmus: a tökéletesebb – megismerő – természet elérése érdekében ismerünk meg. Ha nem érdekelne a tökéletesedés, a boldogulás, tétlenek maradnánk, mint Oblomov vagy Becket alakjai. De ha „érezzük és tapasztaljuk”, hogy pusztán a bűn kedvéért követjük el a bűnt, ez oly gyökeresen mond ellent az értelemben, az emberi létezést mint olyant kitüntető létmódotban megtestesülő, „természetes” haladáselvűségnek, hogy ennek nyomán szükség lesz egy olyan kategória bevezetésére, amelyre ráterhelhető az ember haladáselvűséggel szembeni ellenállásának, sőt akár lázadásának teljes súlya. Ha az emberi cselekvést Augustinus előtti értelemben vesszük, s úgy tekintjük, mint ami az értelem folyamatosan előrehaladó megismerés-törekvésének mintáját követve megy végbe, akkor úgy tekintjük, mint ami önmagától a jóra, a tökélete-

sedésre mint célra irányul, még ha időnként persze nem is találja el ezt a célt, mint ahogyan a tökéletesedésre törekvő megismerésben is gyakorta tévedünk. Az így felfogott cselekvésben az ember tisztán emberi eszközeivel önmagától keresi a jót, s ha hihetünk Platónnak, vannak is olyan grádicsok, amelyeken feljebb juthat e cél felé.

Ez a platonikus-görög alaptapasztalat azonban nem hagy helyet a mindenható Isten számára, amely ha valóban *mindenütt* ható, akkor az emberi cselekvés irányításában is hatékonynak kell lennie, sőt ha valahol, akkor ott igazán. De nem hathat az egyedi, konkrét cselekedetekben, mert akkor megszüntetné, de legalább is komolyan veszélyeztetné a véges emberi individuum másságát. Így aztán a teoretikus elme készítette van megteremteni az isteni hatáslehetőségnek azt a terét, ahol a mindenható a nélkül hathat, hogy a véges hatás önállóságát felszámolná. Ez a tér jelenik meg a *mélységben*, abban a *nyomorúságban*, amely a bűnt a bűn kedvéért teszi, az értelem minden pozitivitásával, haladáselvűségével szemben. Az akarat az emberi (akarat)gyengeség kedvéért adatott nekünk, mondhatnánk Benjaminsz parafrázisával. Az „akarat”, csakúgy, mint az „értelem” innen nézve olyan filozófiai, hermeneutikus kategóriák, amelyek az „ember a világban” alaptapasztalatának rendezésére, illetve az akarat esetében *újrendezésére* születtek. Az, ahogyan emberként, a magunk szempontjából kiemelkedve, de nem elszakadva, folyamatos kölcsönhatásban a világgal létezünk, önmagában nem kényszeríti ránk egyik terminust-fogalmat sem, mindkettőt egy-egy meghatározott irányból és egy-egy meghatározott célra tekintve vezeti be a teoretizáló elme e tapasztalat megragadására. Az akarat, az eddig mondottak értelmében, mint *képesség*, fakultás az ember jóra való képzettségének, lehetetlenségének terminológiai rögzítése, az értelemben, az „értelem”-mel megjelenített cél önmagától való, tartós követésének képtelenségét rögzíti, a cél elvételét a korábbi esetleges, de mindenesetre emberi eszközökkel orvosolható lehetőségből az emberi létezés alapvető állapotává teszi és ezzel megnyitja az emberi öntapasztalás terét az ember-fölötti, az emberen-túli irányába. Az ember ettől kezdve azután a maga természeti adottságai révén nem képes követni a jót, természetesen túli adományra van szüksége, hogy irányba állhasson. Az akarat alapvetően a kegyelem hatáspontjaként „jön létre” hermeneutikus eszközként.

Nem történeti-filológiai elemzést szeretnék adni, persze, amint ez az eddigiekből ki is világlik, hanem „szisztematikus” gondolatokat öltöztetek fel gondolkodói életművek egy-egy szeletének perspektivikus felvillantásával. Ezért „történetietlenül” ugrok egy nagyot a 17. századig, mert az ottani fejleményeket szeretném összefüggésbe hozni az eddig mondottakkal. Természetesen adódik ugyanis a kérdés, hogy ha az ember képtelenségének az imént fölillantott mélységi élménye határozta meg a világbeli emberlét alaptapasztalatának új értelemképzési irányát, akkor nem lenne-e jobb, azaz

nem kecsgetet-e több filozófiai haszonnal a visszatérés – persze az adott korszakban lehetségessé váló módon – az akaratfogalom nélküli, vagy legalábbis az akarat fogalmát háttérbe szorító értelmezéshez. Hiszen az újkor kezdetét joggal tekinthetjük olyan korszakként, amelyben az európai ember a kereszténység minden korábbi korszakánál inkább tekinti értelmezhetőnek világban létének alaptapasztalatát feladatként, hogy felelősen gondozza, sőt akár át is alakítsa a természetet, *saját természetét is*, egy olyan törekvés alapján, amely nem kívülről-felülről jön kegyelmi adományként, hanem magából ebből a természetből fakad; akár azért, mert a természetén kívül nincs más lét, akár azért, mert minden isteni csak a természetén át képes hatni – az isteni kinyilatkoztatás, mondja Locke, képtelen olyasmit belénk helyezni, ami nem illeszkedik bele a természetes érzékszerveink és természetes eszünk szabta keretekbe. „A szellemtudományok természetes rendszerének” korában vagyunk (Dilthey).

Értelmezésem szerint a 17. századdal épp az a – mindmostanáig tartó – korszak kezdődik meg, amelyben hol kérdésként, az alternatívák közt lebegőn, hol a kérdést pozitívan megválaszolva az akarat redukciójának kísérletei zajlanak. Az akarat kifejezés persze nem tűnik el, de hol alárendelődik az értelem különböző formáinak (Spinoza, Leibniz), hol függővé válik a természettudományos módon tekintett, azaz értelem nélküli véges testrészekké mozgásaitól (Hobbes), hol pedig behatol a filozófiai istenfogalomba, s már eloldódva az eredeti értelemben vett, vagyis döntően az emberre vonatkoztatott kegyelmi adomány-összefüggéstől vagy Istenen belüli rezdüléssé válik, amelynek nyomán harc támad Istenen belül az alap és a szeretet akaratára között (Schelling), vagy éppenséggel a világ kibontakozását értelem nélkül irányító sötét erő lesz (Schopenhauer).

A legjellemzőbb példa a kora újkori filozófia kettős attitűdjére az akarat szemből Descartes és Spinoza megfogalmazása arról, miben áll s hogyan érhető el az ember legfőbb erénye, a nemeslelkűség (*générosité*, *generositas*). Descartes *A lélek szenvedélyei* 153. cikkelyében a következőképp fogalmaz:

„az igazi nemeslelkűség, mely ahhoz vezet, hogy egy ember a legnagyobb mértékben becsüli önmagát, amennyire csak jogosan becsülheti, részben csupán abban áll, hogy felismeri, nincs semmi, ami valóban hozzá tartozna, csak ez a szabad rendelkezés az akarásaival, és nincs más, amiért dicsérni vagy gáncsolni kellene, csak az, hogy jól vagy rosszul él-e vele; részben pedig abban áll, hogy szilárd és állandó elhatározást érez magában arra, hogy jól éljen vele, azaz, hogy soha ne mulassza el akarni mindazoknak a dolgoknak a vállalását és végrehajtását, amelyeket a legjobbaknak ítél. Ez pedig az erény tökéletes követése.” (Szeged: Ictus, 1994., 134., a fordítást kicsit módosítottam.)

Spinozánál, az *Etika* ötödik részének 10. tételéhez írott megjegyzésben viszont a következőket olvassuk:

„Az életszabályok közé soroltuk például (4. rész 46. tétel, megjegyzés), hogy a gyűlöletet szeretettel, vagyis nemeslelkűséggel kell legyőzni [...] De hogy az észnek ez az előírása mindig szemünk előtt legyen, amikor szükségünk van rá, meg kell gondolnunk s gyakran meg kell hánynunk-vetnünk az emberek közönséges sérelmeit s azt, hogy mi úton-módon lehet nemeslelkűséggel a legjobban elhárítani őket, mert így a sérelem képét összekapcsoljuk e szabály képével, úgyhogy (2. rész 18. tétel szerint) mindig szemünk előtt lesz, ha bántalom ér bennünket. Ha azután szemünk előtt tartjuk még [...] hogy az emberek, mint minden más dolog, természeti szükségszerűségből cselekszenek, akkor a bántalom vagy harag, amely belőle eredni szokott, képzeletünknek igen kis részét fogja elfoglalni, s könnyen le tudjuk majd győzni.” (Budapest, Osiris, 1997. 364.)

Spinozánál az idézett szöveghelyen ugyan nem bukkan fel az akarat kifejezés, ám csak azért nem, mert jó előre biztosította olvasóját arról, hogy a szabad akarat illúzió (1. rész, függelék), hogy az akaratnak mint az ítélés képességének elgondolása az ideafogalom félreértésén alapul (2. rész 48-49. tétel), illetve, végezetül, hogy az akarat nem más, mint az egyes dolgok lényegként tekintett törekvés saját létük fenntartására – amennyiben egy meghatározott perspektívából, a gondolkodás attribútumában tekintjük az illető dolgot. Az akarat így a bármely cselekvésre indító „kívánság” egyik aspektusa lesz, s tegyük hozzá, így, tehát akaratként tekinteni a kívánságot *egyoldahúság*, hisz nem számolunk a többi, a gondolkodással egyenrangú attribútummal. Vagyis Spinoza végső soron inkább a legszükségesebb minimumra korlátozná az akatról szóló beszédet.

A természet szükségszerűségénél fogva cselekedni azt jelenti Spinozánál, hogy akaratunkat – azt a módot tehát, ahogyan gondolkodásunkban megjelenik a saját létünkben megmaradásra irányuló törekvés – vagy a külső természet – a rajtunk kívüli dolgok – szükségszerű láncolata határozza meg, vagy belső természetünk, azaz értelmünk szükségszerűsége, amely adekvát ideák egymásból levezetendő láncolatában nyilvánul meg. Az akarat tehát egyértelműen visszarendeződik a megismerés képessége, jó esetben az ész vagy értelem mint adekvát megismerési módok alá, és így a szabadsággal is csak *mentis libertasként*, az elme szabadságaként találkozunk, ami az eddig mondottak fényében teljességgel logikus is.

Descartes első olvasásra homlokegyenest ellenkezőképp vélekedik ugyan, de ha kicsit mélyebbre pillantunk, szokásos ambivalenciája tárul szemünk elé. A szabad rendelkezés az akarásainkkal csak első közelítésben, vagy csak alapfokon tart rokonságot a mélységből kiáltó ember akaratával, amely nyomorúságának jeleként szabaddá vált az előrehaladó természetes értelem-től. Mert a negyedik elmélkedés ismert gondolatmenete szerint az akarat függetlensége a *külső* hatásoktól szabadságának *sine qua nonja* ugyan, ám

ezzel együtt is pusztán csak legalacsonyabb foka. A tulajdonképpeni értelemben vett szabadság azt jelenti, hogy nincs választás, mert vagy az értelem világossága, vagy az isteni kegyelem olyannyira meghatározza az akaratot, hogy az egyedül helyes döntésnek már nincs alternatívája.

Fölvethető persze, hogy az isteni kegyelem emlegetése ellentmond a „természetes rendszerről” szóló korábbi okfejtésemnek. Ez mindenképp megfontolandó ellenvetés, ám én a magam részéről – a nélkül, hogy most hosszabban érvelnék álláspontom mellett – úgy gondolom, az isteni kegyelem Descartes-nál döntően az értelem természetes megvilágításán keresztül hat – bár kétségtelen, hogy a természetfeletti hatás lehetősége nem zárható ki. Egy másik, komolyabb ellenvetés arra a meghökkentő gondolatmenetre utalhat, amelyben Descartes – ugyan csak a levelezésben – de mégis megengedni látszik, hogy az akarat teljesen önkényesen, pusztán csak saját szabadságát tanúsítandó ellentmondhat az értelem útmutatásának. Erre most egyrészt azt felelném, hogy ez azért nyilvánvalóan egészen más kontextus, mint az augustinusi emberé, másrészt akár még úgy is értelmezhetjük ezt a lehetőséget, hogy épp az előbbi ellenvetéssel hozzuk összefüggésbe: a kegyelem felé nyitja meg az emberi megismerés alaptapasztalatának terét: a mindennek fölött álló szabadság a kegyelemre vonatkoztatott, a kegyelemmel összekapcsolt értelmi világosság meghatározta akarat alternatívátlan döntése, szemben a pusztá értelemtől meghatározottal. A hívó matematikus esete az ateistával szemben. Vagy: a – természetes – istenszeretetre gyűlt filozófus esete azzal szemben, aki még nem jutott el ideig (akár hívó is lehet, aki az ember alapvető kitüntettségét vallja a természet többi létezőjével szemben).

Bárhogy is áll a dolog ez ellenvetésekkel, már csupán az a tény is felhatalmaz bennünket az „akaratlanul” projekt végiggondolására, hogy van olyan filozófus, aki ugyanazt a jelenséget, amelyet egy másik gondolkodó az akarat fogalmára támaszkodva írt le, akarat nélkül, akaratlanul elemezte. Még inkább ebbe az irányba mutat Hobbes akaratelemzése, és még ha talán meglepő is lehet első pillantásra, Leibnizé. S ezzel végeredményben már eljutottunk bizonyos mai gondolkodói törekvések akaratra vonatkoztatott értelmezéséhez. Mert az érzelmek filozófiai vizsgálatának előtérbe kerülése a kortárs filozófiai diskurzusban jól láthatóan összekapcsolódik egyfajta Augustinus előtti, arisztotelészi típusú etikai gondolkodás felértékelődésével. Nem annyira az akaratra és szabadságára helyeződik itt a hangsúly, mint olyasmire, ami titokzatos módon, abszolút felelősségtulajdonítás révén megalapozza a tényleges, konkrét etikai vizsgálódást és nevelést, hanem inkább fordítva, az embert mint gondolkodó világban-létezőt tekintik, amelyet – *geworfener Entwurf*ként folyamatosan meghatároznak a hozzá hasonló illetve hozzá nem hasonló létezők. Vagyis egy spinozai típusú természet előfeltételeződik. Ebben a meghatározások, de nem szigorú, mechanikai determináltság által összetartott térben a nélkül képes az individuum *közvetett* hatást gyakorolni

saját személyiségének és ebből fakadó döntéseinek kialakulására, hogy az ezt közvetlenebbül befolyásoló tényezőket próbálja alakítani. Szabadsága – nem az akarat, hanem az *ember* szabadsága, ahogyan Hobbes és Locke mondaná –, hol nagyobb, hol kisebb a lehetőségek meghatározta térben, de sosem enyészik el.

Ilyen érzelemfilozófiai elméletnek tekintem a R. de Sousa által kidolgozott „paradigmatikus forгатókönyv” elméletet, amelyet én azért kicsit kiegészítenék, vagy, másként fogalmazva, amelyen belül kicsit jobban hangsúlyoznám az egyes individuum kognitív tevékenységét, amely narratívák értelmező feldolgozásában és értelemképző megalkotásában artikulálódik. A gyermek fejlődése során „ellesi” környezetének működéséből, reakcióiból, milyen helyzetekben kell aktiválódniuk az egyes érzelmeknek. Leegyszerűsítve a gondolatmenetet, ezek alkotják a kiinduló paradigmátikus forгатókönyveket, amelyeknek megfelelő a későbbi felnőtt partikuláris érzelmei ésszerűnek minősíthetők, ellenkező esetben pedig ésszerűtlennek. E szcenáriók egész életünk folyamán alakulnak, többé vagy kevésbé, de sosem abszolút módon állva az adott individuum hatalmában.

Milyen filozófiai előnyei vannak az efféle „akaratlan” elméletnek? Mindenestre alapot ad az intuitív rosszallásunknak azt hallván, hogy valaki, miután helytelenül cselekedett, első reakcióként megjegyzi: „nem akartam”, vagy valami hasonlót. Lehetünk persze ez a valaki mi magunk is, sőt ha őszinték vagyunk magunkhoz, akkor annál elevenebb bennünk e rosszalló érzés, minél közelebb áll a védekező individuum saját magunkhoz. Talán azt is hozzátehetjük ehhez az előnyhöz, hogy az „akaratlan” elmélet révén könnyebb számot adni azokról a helyzetekről, amelyekben az emberek nagyobb csoportja vét normális helyzetekben maguktól értetődő normák ellen. A normák negligálása úgy terjed el majd vonul vissza ilyenkor, mint ragályos betegség, mint Camus „pestise”. Biztosan sokkal nehezebb megmagyarázni az ilyen szélsőséges, rendkívüli helyzeteket s benne az emberi cselekvésmódokat megannyi, feltétlenül szabad akarattal rendelkező lény emberi kudarcaként, kolosszális fiaszkójaként („*menschliches Versagen*”, mint Heidegger mondja a *Spiegel*-interjúban).

***„... az emberről pedig minden bizonnyal
állíthatjuk, hogy a természetükben mindig
ott rejlő kényszer alapján, ha megvan rá a
hatalma, uralkodni akar.”***

AZ „AKARAT” FOGALMA SCHELLING TEOZÓFIAI PROGRAMJÁBAN (EGY KONSTELLATORIKUS MEGKÖZELÍTÉS)

WEISS JÁNOS

1 809/10-ben Schelling újfajta értelemben kezdi használni az „akarat” fogalmát. Addig a fogalmat csak elvétve használta. A *transzcendentális idealizmus rendszere*ben a kifejezés a gyakorlati filozófiában fordul elő. A meglehetősen bonyolult felépítésben arra a kérdésre, hogy „hogyan kerül sor arra, hogy az én önmagát mint produktívát szemlélje” Schelling több mint száz oldalon keresztül válaszol, míg végül a választ a következőképpen összegzi: „Azt a feladatunkat, hogy az én hogyan ismeri meg önmagát szemlélőként, csak most oldottuk meg teljesen. Az *akaras* [Wollen] [...] az a cselekedet, amely magát a szemlélést teljesen tudatossá teszi.”¹ Most következik a következő feladat: „megmagyarázni, hogyan lesz az én számára az akaras ismét objektívvé”.² Ezen új feladat megoldása közben jutunk el az „akaras” fogalmától az akarat fogalmához. Az akarat első megjelenése az akaratszabadság összefüggésébe illeszkedik. De még csak nem is az akarat-szabadságról van szó, hanem a köznapi tudat ezzel kapcsolatos véleményéről. „Arról, hogy van akaratszabadság a közönséges tudatot csak az önkény győzheti meg, vagyis az, hogy minden akarásnál tudatára ébredünk annak, hogy ellentétes dolgok közül választunk. Most viszont azt állítjuk, hogy az önkény nem maga az abszolút akarat [...], hanem az abszolút akarat jelensége. Ha tehát a szabadság = önkény, akkor a szabadság sem maga az abszolút akarat, hanem csak ennek jelensége.”³ A köznapi tudat akarat-fogalmával szemben áll a filozófia akarat-fogalma, amelyet Schelling általában az „abszolút” akarat fogalmával próbál megragadni. „Mert az akarat, amennyiben abszolút, még a *szabadságnak* is felette áll, és nem alárendeltje valamilyen törvénynek, hanem forrása minden törvénynek. De amennyiben az abszolút akarat megjelenik, annyiban csak az önkény által jelenhet meg, hogy abszolút akaratként jelenik meg.”⁴ Ha megpróbáljuk összefoglalni ezt a képet, és nem

¹ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat Kiadó, 1983. 313. o. Fordította Endreffy Zoltán.

² I.m. 314. o.

³ I.m. 338–339. o.

⁴ I.m. 340. o.

akarunk túlzott jelentőséget adni az akarás és az akarat megkülönböztetésének, akkor azt mondhatjuk, hogy Schelling egy szubjektív akarat-fogalomtól jut el egy objektív akarat-fogalomhoz, az utóbbi a törvény fogalmának is az alapja. (Közben még a köznapi ember akarat-fogalmával is le kellett számolnia, amely az akarat fogalmát szükségképpen a szabadság fogalmához köti.) Ha ennek a koncepciónak a magját próbáljuk megragadni, akkor azt mondhatjuk, hogy az akaratnak van egy bizonyos dialektikája, amely a szubjektivitástól az objektivitás felé vezet. „Az akaratnak abszolút módon szemlélve eredetileg nincs más objektuma, mint a tiszta önmeghatározás, vagyis önmag.”⁵ Schellingnek már itt van egy bizonyos újítása a hagyományos akaratelmélethez képest. Arisztotelész az *Eudemoszi etika*ban az akarat fogalma helyett az „elhatározás” fogalmát használja. „Az elhatározás [*prohaireszisz*] ugyanis választás [*haireszisz*], de nem pusztán választás, hanem az egyik dolognak a másik előtt [*pro*] való választása. Ez pedig nem lehetséges vizsgálódás és megfontolás nélkül. Ezért az elhatározás a fontolgató véleményből jön létre.”⁶ Amit elhatározunk az „szükségképpen valami tőlünk függő dolog”,⁷ vagyis Schelling kifejezésével: valami szubjektív. Schelling ezt a koncepciót két premissza alapján módosítja: (1) az akarat nem a cselekvés előtt helyezkedik el, hanem lényegében nem választható el a cselekedettől; (2) az akaratnak van egy sajátos dialektikája, vagyis az akarat átlépi a saját maga szubjektivitását.

* * *

Schelling azonban nem ettől a koncepciótól határolja el magát, hanem a német idealizmustól, és mindenek előtt annak hegeli változatától, ahogy *A szellem fenomenológiájában* megjelenik. E koncepció megjelölésére Schelling a filozófiatörténeti előadásokban a „teozófia” kifejezést javasolta.⁸ (Ezeket az előadásokat Schelling fiának közlése szerint általában 1827-re datálják, állítólag akkor tartotta őket a müncheni egyetemen. Hasonló témájú előadásokat korábban már Würzburgban és Erlangenben is tartott. Ezt a datálást a közelmúltban Manfred Frank korrigálta. Először is ez Schellingnél sohasem volt önálló mű, hanem a pozitív filozófiát megalapozó előadás-sorozat volt; Schelling fia ebből kioldotta, és hamisan az 1827-es évre datálta.

⁵ Uo. Az én fordításom: W.J.

⁶ Arisztotelész: *Eudemoszi etika* / Nagy etika, Gondolat Kiadó 1975. 55. o. Fordította Steiger Kornél.

⁷ I.m. 53. o.

⁸ A kifejezés maga még nem fordul elő a *Freiheitsschrift*ban. Lásd Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, Attraktor Kiadó 2010. Fordította Boros Gábor és Gyenge Zoltán.

Ennél sokkal valószínűbb, hogy 1833/34-ben vagy 1836/37-ben tartotta őket, Münchenben.)⁹ Kiindulásképpen tanácsos a *Fenomenológia* felé fordulnunk: „Közreműködni abban, hogy a filozófia közelebb jusson a tudomány formájához – ahhoz a célhoz, hogy levethesse a *tudás szeretete* nevét és *igazi tudás* legyen – ezt tűztem magam elé.”¹⁰ Azt mondhatnánk, hogy a „tudás szeretetének” átalakítása „igazi tudássá” Hegelnél nem vezetett a filozófia nevének megváltoztatásához,¹¹ pedig ezzel már Fichte is próbálkozott.¹² (Viszont a fiatal Schellingtől alapvetően idegen volt.) Hegelnek tulajdonképpen el kellett volna hagynia a szó előtagját, a φιλο-*t*; Schelling most ezt nem csak elhagyja, hanem az Isten (θεος) szót teszi a helyébe. Így azonban nem a filozófia szigorú tudománnyá-tételének programjához jutunk, hanem a filozófia újfajta irányultsága alakul ki. Schelling kritikája persze azt célozza, hogy Hegel ugyan meghirdette a filozófia tudományossá tételének programját, de nem tudta kiküszöbölni az ebben a tudásban rejlő esetlegességet, vagyis a *tudás szeretetét*. A teozófia ezért azt jelzi, hogy az abszolútum filozófiájáról át kell térnünk az Istenre vonatkozó bölcsességre. A filozófiatörténeti előadásokban Schelling több lépésben megpróbálja tisztázni e fogalom jelentését. „A nem-tudás filozófusaihoz viszonyítva a teozófusok ugyan szintén *tudományosan* nem-tudóknak vallják magukat, de azoktól eltérően semmiképpen sem minden értelemben *nem-tudóknak*, hanem egy magas szinten és kiváltképpen értelemben tudóknak tekintik magukat.”¹³ De mi nyújthat egy ilyen *kiváltképpen* vagy magas szintű tudást? Ez nem más, mint a *közvetlen tapasztalat*. Ebben persze már nincs sok bizodalmunk, miután Schelling élesen bírálta az egész német idealizmus „intellektuális szemlélet” fogalmát. De ugyanakkor ez a lépés a schellingi koncepció kialakulásának döntő láncszeme. A közvetlen tapasztalat annyit jelent, „mint minden dolgot *látni*, ahogy azok

⁹ Lásd Manfred Frank: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp Verlag 2008. 281. o. 3. lábjegyzet.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó 1979. 11. o. Fordította Szemere Samu.

¹¹ Ebben az esetben kényes kérdések merülnek fel visszamenőleg a szókratészi filozófia és a szofista mozgalom elkülönítését tekintve. Lásd ehhez Herbert Schnädelbach / Heiner Hastedt / Geert Keil (szerk.): *Was können wir wissen, was sollen wir tun? Zwölf philosophische Antworten*, rowohlts enzyklopädie 2009. 10. o.

¹² Fichte a filozófiát a tudománytan kifejezésével próbálta helyettesíteni: „Annak, hogy eddig a filozófia szón pontosan ezt értették-e, vagy sem, semmi köze sincs a dologhoz. [...] Az a nemzet, amely feltalálja majd, bizonyosan érdemes volna arra, hogy saját nyelvén adjon nevet neki; ez esetben egyszerűen *tudománynak* vagy *tudománytannak* hívhatnánk.” Lásd Johann Gottlieb Fichte: *A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról*, i.k. 194. o.

¹³ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, Reclam, Leipzig 1984. 196. o.

Istenben, a maguk valóban igazi viszonyában vannak”.¹⁴ Azt aligha lehet mondani, hogy ebben a változásban döntő szerepet játszott volna az „akarat” fogalmának belső problematikája, de annyit azért mégis állíthatunk, hogy ez az általános átalakulás az „akarat” fogalmát is transzformálta. Ezért most szeretnék egy pillantást vetni arra, hogy Hegel hogyan használta ezt a fogalmat a *Fenomenológiában*. Először is azt kell mondani, hogy a *Fenomenológiában* ez a kategória nem áll előtérben, a legjelentősebb szerepet a szellem végső kibontakozása előtt kapja, amikor megjelenik a szabadság és az abszolút szabadság problémája. E fogalom asszociációs mezője így nagyjából egybeesik azzal, amit *A transzcendentális idealizmus rendszere*ben is láthattunk. Vagy azt is mondhatnánk, hogy az akarat fogalma azon a ponton jelenik meg, amikor a szellem eljutott az abszolút szabadság szférájába. „Ezzel a szellem mint *abszolút szabadság* létezik; a szellem az az öntudat, amely úgy ragadja meg magát, hogy önmagában való bizonyossága mind a reális, mind az érzékeletti világ minden szellemi területének lényege, vagy megfordítva, hogy a lényeg és a valóság a tudatnak *magáról* való tudása.”¹⁵ De ezen a ponton fontos különbségek is megjelennek a schellingi elképzelésekhez képest. (1) Az akarat fogalma nem a cselekedetekre, hanem a szellemre vonatkoztatott; (2) az akaratnak a szellemen keresztül vagy interszubjektivitáseméleti orientáltsága, amit azonban ezen a helyen nem tudok kifejtetni;¹⁶ (3) Hegelnél elesik az elméleti és a gyakorlati filozófia megkülönböztetése, amely *A transzcendentális idealizmusban* ugyan egymás után fűzve, de még fennállt.¹⁷ A fenti idézetben azt lehet látni, hogy a szellem szabadsága úgy jön létre, hogy az öntudat tudata őrá magára irányul. Így létrejön egyfajta bizonyosság. („Az öntudat megtalálta magát a dolgot mint magát és magát mint a dolgot [...]”).¹⁸ Folytassuk az idézetet: „Tudatában van tiszta személyiségének és benne minden szellemi realitásnak, s minden realitás csak szellemi; a világ

¹⁴ Uo. – Schelling szerint ezt a közvetlen tapasztalatot egyfajta *elragadtatás* kíséri; ez pedig tovább fokozza az „épülés” fogalmát, amelyet Hegel a *Fenomenológiában* (mint részben a populárfilozófiára, részben a korai romantikára utaló fogalmat) hevesen elutasított. (Aki a filozófiában épülést keres, az „létezésének [...] földi változatosságát ködbe akarja burkolni, és e meghatározatlan *isteniségnek* meghatározatlan élvezetére vágyódik”. Majd következik az ítélet: „A filozófiának [...] óvakodnia kell attól, hogy épületes akarjon lenni.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.k. 13. o. Kiemelés tőlem: W.J.)

¹⁵ I.m. 301.o.

¹⁶ Lásd ehhez Michael Quante kitűnő tanulmányát: Az elismerés mint 'a szellem fenomenológiájá'-nak ontológiai princípiuma. *Kellék* 33-34. 2007. 175-189. o. Fordította Weiss János

¹⁷ Ebben a vonatkozásban érdemes lenne pontosan kidolgozni *A transzcendentális idealizmus rendszere* és a *Fenomenológia* közötti különbségeket.

¹⁸ Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.k. 181. o.

neki teljességgel az ő akarata, ez pedig általános akarat.”¹⁹ A szabad szellem számára a világ az ő akarataként jelenik meg, és ez egyúttal a világ szellemivé válását is jelenti. A hegeli koncepció interszubjektivitás-elméleti deficitje kiválóan látható abból, ahogy az „általános akarat” fogalmát értelmezi. Rousseau-nál a volenté general azt jelenti, hogy az általánosság egyszerre foglalja magában az egyes akaratok magasabb szintre emelését és összeadódását.²⁰ Hegelnél az általános akaratból azonban ez az összeadódás, a közös akarat megkonstituálódásának mozzanata *általában* hiányzik. Rousseau így véleményem szerint egy komplexebb problémát tudott leírni: hogyan őrizhető meg a szabadság, ha átmegyünk az interszjektív együttélés világába. Hegel vak volt az interszjektív szabadság lehetőségére vonatkozó kérdéssel szemben. De az akarat és a szabadság összekötésében ő is látott egy bizonyos problémát; méghozzá azt a szükségszerű következményt, hogy a világot szellemivé változtatja. Azt is lehet látni, hogy a hegeli megoldáshoz nem lehet egyszerűen hozzákapcsolni a rousseau-i kérdésfeltevést.²¹

* * *

Egyszerű lenne azt mondani, hogy Schelling elégedetlen volt ezzel a hegeli akarat-elemzéssel szemben, ami biztosan igaz is lenne. De a kérdésfeltevés mégis csak máshonnan indul ki. Mindenesetre *A Freiheitsschrift* *A transzcendentális idealizmus rendszerét* és a *Fenomenológiát* követve tulajdonképpen a szabadság és az akarat problémájának konstrukcióját állítja középontba. Bár tudván tudta, hogy ennek a konstrukciónak vannak bizonyos problémái: korábban ő maga a köznapi tudatba sorolta, Hegel pedig egy súlyos következményére hívta fel a figyelmet. Az újratematizáláshoz mindenesetre Schelling a motívumokat minden bizonnyal Jakob Böhme műveinek tanulmányozásából merítette. A fent említett filozófiatörténeti előadásokban a teozófiát Friedrich Heinrich Jacobi nevéhez kötötte. „A legkorábbi kijelentései közül az áll a legfelső helyen, hogy minden tudományos filozófia elengedhetetlenül fatalizmushoz, vagyis a szükségszerűség rendszerére fut ki. Kanttal, Fichtével, és azzal szemben, aki utána következett, Jacobi egy sajátos viszonyt alakított ki. Nem az ész-igazságot, nem a rendszereinek következményét támadta meg, ezt rájuk hagyta, de annál inkább úgy ujjon-

¹⁹ I.m. 301. o.

²⁰ Az akaratok összegződésének és a közös akarat kialakításának nagy teoretikusa Rousseau volt; így ebben a vonatkozásban mindenképpen egy elementáris Rousseau-hatásról kellene beszélnünk.

²¹ Ezért mégsem gondolom, hogy Michael Quanténak a fent említett dolgozatban igaza lenne; és ezért a magam részéről még mindig Habermas elemzéseit tartom a legelfogadhatóbbnak. Lásd Jürgen Habermas: Munka és interakció, In. *Replika* 68. szám, 2010. Fordította Weiss János.

gott, hogy eljött a nap, amikor megmutatkozik, hogy hová vezet a tulajdonképpeni tudás, vagyis az egy darabból álló tudás, nevezetesen elkerülhetetlenül a spinozizmushoz, fatalizmushoz stb.”²² Ha Schelling ebben a passzusban Jacobi Spinoza-könyvecskéjére utal, ez azonban már 1785-ben megjelent, így nem utalhat Fichtére, de arra sem, aki utána következett, aki minden bizonnyal Schelling maga. Jacobi nagy engedményeket tett racionalizmusnak, mert elismerte, hogy ő sem tudna jobb rendszert kidolgozni, hogy a spinozizmus a filozófia legmagasabb rendű alakja. „*Van* azonban egy olyan tudás, amelyet Jacobi nem akart felismerni. [...], amely nemcsak hogy *nem* zárja ki a hitet *ebben* az értelemben, hanem ezt, formálisan is, lényegében önmagában birtokolja.”²³ Schelling legfontosabb célja tehát a filozófia és a vallás kapcsolatának újrameghatározása. A *Philosophie und Religion* című könyvecskéjének előszavában írja: „A filozófia azokat a tárgyakat, amelyekkel az ókorban még foglalkozott, a vallás javára fokozatosan elvesztette, és arra korlátozódott, aminek az ész számára semmiféle értéke sem volt. Ezzel azok a fenséges tanítások, amelyeket ez a filozófia közös tulajdonából egyoldalúan elsajátított, az ősképre való vonatkozással együtt a jelentőségét is elveszítették [...]”.²⁴ Ahhoz, hogy a filozófia visszataláljon a maga eredeti kérdéseire, újra sokkal szorosabb kapcsolatot kell kialakítania a vallással, mintegy vissza kell hódítania a vallástól a releváns kérdéseket. A filozófiatörténeti előadásokban Schelling csak futólag körvonalazza ennek az új filozófiának a tematikus arculatát: ez egy olyan tudás, „amely a szabadságot és az előre látást mint a világ *okát*, amely az emberi *akarat* szabadságát [...] valóban megragadja”.²⁵ Ennek a filozófiának a középpontjában tehát az akarat és a szabadság konstrukciója fog állni. Jacobi így csak előrejelzett valamit, felvázolta a filozófia megújításának helyi értékét, de e koncepció kidolgozásának igazából neki sem állt. A filozófiatörténeti előadásokban Schelling Jakob Böhméhez köti ennek az új filozófiai diszciplínának a létrehozását. „A teozófus azonban, abban a viszonyban, amennyiben spekulatív, annyiban lényegileg és főképp természetfilozófus. De ahogy a nem-tudás filozófusa a hiánytól, úgy ő a tudás pusztá anyagának fölöslegétől szenved.”²⁶ Aztán Schelling kimondja, hogy teozófia általános bemutatásakor Jakob Böhme különös alakját tartotta szem előtt. Először is azt a kérdést kell feltennünk, hogy Böhme koncepciójának jelelmzésére használhatjuk-e a teozófia megjelölést? Vagy másként fogalmazva: mit jelent egyáltalán a teozófia mint a filozófia új

²² Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, i.k. 180. o.

²³ I.m. 194. o.

²⁴ Schelling: *Philosophie und Religion*, In. uő: *Schriften 1804 –1812*, Union Verlag, 1982. Berlin 43. o.

²⁵ Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, i.k. 194. o.

²⁶ I.m. 201. o.

alakja? Az *Aurora oder Morgenröte im Aufgang* című főművében a kifejezés egyetlen egyszer sem fordul elő. A böhmei filozófia ilyen elnevezése inkább a tanítványoknak köszönhető, akik Böhme halála után kiadták a *Theosophische Sendbriefe* című könyvét. A 11. levélben a szerző az Istennel való egység gondolatából indul ki: Krisztus így szól: „Én vagyok a szőlőtő, ti a szőlővesszők: A ki én bennem marad, én pedig ő benne, az terem sok gyümölcsöt: mert nálam nélkül semmit sem cselekedhettek.”²⁷ Némileg később Böhme így parafrázálja ezt a szöveghelyet: „Krisztus mondja: bennem kell maradnotok, mert nélkülem semmit sem cselekedhettek, semmit sem tudhattok Istenről, semmi igazit nem kutathattok. Mert aki hozzám jön, azt nem fogom kitaszítani; bennem sok gyümölcsöt fogtok hozni. – Nos, minden ág egy fából nő ki, és a fa nedveivel, erejével és tulajdonságával rendelkezik, és a fa tulajdonságai szerint hoz gyümölcsöket.”²⁸ Ehhez a kötetet szerkesztő Gerhard Wehr a következő kommentárt fűzi: „Egy ilyen spirituális ismeretelmélet – amely a Krisztusban lévő létre orientálódik – bázisára épül Böhme *teozófiája*. Ez egy *teozófia*, *christosophia* és *antroposophia* – szó szerinti értelemben egy bölcsesség Istenről, Krisztusról és az emberről, amely az átváltozás és az újjászületés jegyében áll. Isten szelleme az, aki egy új létet hoz létre. De nem csak erről van szó: erre a szellemi szövetségre szükség van, hogy az ember be tudja teljesíteni a maga földi tartózkodását, amennyiben a teremtetést beteljesíti – Böhme szerint: amennyiben a véget visszajuttatja a kezdetbe.”²⁹ De tulajdonképpen már ebből is lehet látni, hogy a műfaji megjelölések korántsem egyértelműek. A *Christosophia* című könyvben, amelyet szintén a tanítványai állítottak össze és tettek közzé. Ebben nem a szőlőtőről és a szőlővesszőről szóló példabeszéd az Isten előtt. Mert meg van írva: Megfogja a bölcséket az ő csalárdságukban.”³⁰ Lehetséges tehát egy isteni bölcsesség, amely az Istennel való eggyéválásban jöhet létre. Ekkor leszünk képesek „minden dolgot [úgy] látni, ahogy azok Istenben vannak, a maguk valóban igazi viszonyában”.³¹ Tulajdonképpen nem is javasolnám, hogy közelebbről is szemügyre vegyük ezt a könyvet, ha nem éppen ebben dolgozná ki az Istennel való egyesülést az akarat elmélete alapján. A *Christosophia* című könyv hatodik és hetedik könyvecskéje a releváns a számunkra. A hatodik könyvecskéjében az emberi akaratról van szó, amint az egész emberi létezés felemeli az isteni szférába, a hetedik könyvecskéjében pedig az isteni akarat általános

²⁷ Jn 5,5 –7. Fordította Károli Gáspár. Jakob Böhme: *Theosophische Sendbriefe*, szerk.: Gerhard Wehr, Insel Verlag 1996. 152. o.

²⁸ I.m. 153. o.

²⁹ I.m. 37. o. Kiemelések tőlem: W.J.

³⁰ 1 Kor. 3, 19. Az utalás Jób 5, 12 és 18.

³¹ Schelling: *Zur Geschichte der neueren Philosophie*, i.k. 196. o.

jellemzéséről. „Ha tehát azonossá akarsz válni a mindennel, el kell hagynod mindent, le kell választanod róla sóvárgásodat, és sem vágynod, sem törekedned nem szabad arra, hogy birtokba vedd azt, ami »valami«. Amikor ugyanis rögzítetted ezt a valamit sóvárgásodon belül, valamint sajátodként magadba engedted és pártfogásodba veszed, akkor az máris eggyé vált veled [...]». ³² A dolgokkal való azonosulás helyett Istennel kell azonosulni, ez jelenti a szellemi beállítottság radikális fordulatát is: „Most a világ bölcsességét kedveled, mikor azonban már körülölel a mennyei bölcsesség, belátod, hogy az egész világ bölcsessége balgaság, és amit a világ megvet, az nem más, mint ellenfeled, a halandó élet, amit te is megvetsz *akaratod* erejével.” ³³ Az akaratunk átalakításával vagyunk képesek felemelkedni az Isten szférájába, itt a bölcsesség helyett a szeretet vár ránk, amiért cserébe a saját énünket kell leigáznunk. „A szeretet megveti az ént, az én ugyanis halálos mérge, és ezért képtelenek jól megférni egymással. A szeretet ugyanis a mennyet tölti be, és önmagán belül lakozik, az én viszont a világot szállja meg, annak lényével együtt, és szintén önmagán belül lakozik.” ³⁴ Az akaratnak ezt a mozgását Böhme az „érzékeket felülmúló érzékeknek” nevezi. A hetedik könyvecskében Böhme az isteni akaratról beszél, ami a teremtés tanának újrafogalmazását jelenti. A rejtett Istennek, aki „egyetlen egységes lét és akarat” kilépett önmagából és így létrehozta az akarat megoszlását, és ugyanakkor ezt az elkülönülést beterelte az „egybefoglalás képességébe”. ³⁵ Ebben az összefüggésben megjelenik a jó és a rossz kérdése is. „*Mire jó vagy miért hasznos, hogy a jó mellett rossz is legyen?*” ³⁶ Mindjárt lehet látni, hogy a rosszat Böhme funkcionálisztikusan értelmezi: a rossznak is be kell épülnie az akarat mozgásába. „A rossz mint ellenszegülő akarat eredményezi a jót, vagyis azt az akaratot, amely újból saját eredete, vagyis Isten felé törekszik, valamint ez eredményezi azt is, hogy a jó akarat sóvárogni kezd. Az, ami egészében véve csak jó, és szenvedélyt nem ismer, semmire sem sóvároghat.” ³⁷ A rossz így az akarat dialektikájában még mélyebbre kerül és a szenvedély forrásaként jelenik meg; talán még azt is lehetne mondani, hogy a rossz viszi bele a mozgást az akarat dialektikájába.

³² Jakob Böhme: *Christosophia. Avagy a Krisztushoz vezető út*, Kairosz Kiadó 2009. 228. o. Fordította Makovnik Péter.

³³ I.m. 234. o. Kiemelés tőlem: W.J.

³⁴ Uo.

³⁵ I.m. 260. o. „Mivel azonban az egységes akaratban az elkülönülés képessége is jelen van, és az elkülönülés képessége a *centrumokban* és egyedi akaratok körébe tereli magát, ezért az elkülönült dolgokban megjelenik a saját akarat, aminek következtében oly határtalanul és számlálhatatlanul keletkeznek az akaratok, mint az ágak a fából.” Uo.

³⁶ I.m. 261. o.

³⁷ Uo.

Úgy néz ki, hogy a Jacobi-recepción keresztül Spinoza a rendszer-filozófiai oldalára került, vagyis a teozófiával ellenkező térfélre. Schelling azonban már csak azért sem hagyhatja ott a spinozai koncepciót, mert a természet-filozófiát a teozófia előzményének tekinti. Furcsa és bonyolult feladat lesz így a spinozai koncepció átinterpretálása. A filozófiatörténeti előadásokban ezt olvassuk: „Spinoza Istene még teljesen elsüllyed a szubsztancialitásba és a mozdulatlanságba. Mert a mozgékonyság (= lehetőség) csak a szubjektumban van. Spinoza szubsztanciája így még pusztán objektum.”³⁸ Ezek a mondatok akár Hegeltől is származhatnak,³⁹ ami arra utal, hogy ez valamikor egy konszenzusos kép volt: a spinozai filozófia rendszer-filozófia, csak nem tudta kidolgozni a rendszerben rejlő dinamikus elemet. „A spinozizmus tehát [...] a nem-kiteljesedett és nem-tökéletes fejlődés rendszereként mutatkozik meg. Ha a halott és vak szubsztancia helyébe az eleven szubsztanciát tette volna, akkor a dualizmusok attribútuma egy eszközt kínált volna neki, hogy a dolgok végességét valóban megragadja.”⁴⁰ A *Philosophie und Religion* című dolgozatban azonban már van egy hely, amely egy egészen másfajta Spinoza-képre utal: „A régi, igazi filozófia utolsó visszhangjait Spinoza hallotta meg: én azt gondolom, hogy ő vezette vissza a filozófiát a maga igazi tárgyaihoz; habár egy uralkodó rendszerrel szemben nem kerülte el, hogy elfogadja egy másik dogmatizmus látszatát és harsányabb színeit.”⁴¹ (Az önmagába zárt filozófia tipikus képviselője most a kanti filozófia lesz: „én most csak arra emlékeztetek, hogy ezt a korszakot általában kielégítően fémjelezzük *Kant* névvel”).⁴² Vagyis a spinozai filozófia nem egy különös rendszer-filozófia, hanem egy olyan koncepció, amely a filozófia és a vallás egységének újra-helyreállításáért küzd, és ez a teozófia első megközelítésben való meghatározása. Csakhogy Spinoza ilyen bevonásának további akadálya, hogy kimondottan állítja, hogy Istenben nincs akarát. „Alább kimutatom majd [...], hogy Isten természetéhez nem tartozik [hozzá az] [...] akarát.”⁴³ Az 1. könyv 31. tételében Spinoza így fogalmaz: „A valóságos értelmet, akár véges, akár végtelen, valamint az akaratot, a vágyat, a szeretetet stb. is, a teremtet

³⁸ Schelling: *Geschichte der neueren Philosophie*, i.k. 64. o.

³⁹ Nyilvánvalóan a *Fenomenológia* következő passzusára gondolok: „Nézetem szerint, amelyet csak magának a rendszernek a kifejtése igazolhat, minden azon múlik, hogy az igazat ne csak mint *szubsztanciát*, hanem éppannyira mint *szubjektumot* is fogjuk fel és fejezzük ki.” Hegel: *A szellem fenomenológiája*, i.k. 17. o.

⁴⁰ I.m. 67. o.

⁴¹ Schelling: *Philosophie und Religion*, i.k. 43. o.

⁴² Uo.

⁴³ Spinoza: *Etika*, Gondolat Kiadó 1979. 34. o. Fordította Szemere Samu.

természethez, nem pedig a teremtő természethez kell sorolni.”⁴⁴ De az emberi akarat szokásos elméletével szemben is Spinoza megfogalmaz ellenvetéseket: „Az akarat csupán a gondolkodásnak bizonyos módusza [...]; ennél fogva [...] minden egyes akarás csak úgy létezik és determinálható működésre, ha valamely más ok determinálja, s ezt ismét más, s így tovább a végtelenségig.”⁴⁵ Nem lehetett tehát az akarat és a szabadság konstrukcióját értelmes vállalkozásként felmutatni. Schelling azonban Spinozát már mindig is Jacobi és Mendelssohn vitáján keresztül látta. Jacobi a Spinoza-könyvecske egy helyén így beszélteti Spinozát: „Te is elismered [...], hogy az akarat nem egyedül a gondolkodás szerint, hanem a fogalma szerint is van. Nos, a gondolkodás a maga lényegében tekintve, nem más mint a lét, amely önmagát érzi, vagy a tudat.”⁴⁶ Ezt a mondatot Mendelssohn aztán már így idézi fel: „Az akarat nem más, mint a lét, amely önmagát érzi, amennyiben meghatározott és mint egyedi lény cselekszik.”⁴⁷ Az akarat ebben az esetben az általános létstruktúrának az az eleme, amely képes arra, hogy önmagát érezze. Schelling úgy gondolta, hogy a vizsgálódás ilyen általános ontológiai horizontjának kidolgozása teszi Spinozát a teozófia fontos előfutárává. (És ugyanezt lehet elmondani a természetfilozófiáról is.)

* * *

A *Freiheitsschrift*-ban azonban azt látjuk, hogy ez mégsem ilyen egyszerű: az akarat koncepciója egyszerre kell, hogy alapja legyen a szabadságról és a gonoszról szóló tanításnak. Ez az írás alapvetően Jacobi Spinoza-kritikájának kritikájaként értelmezhető. E kritika alapvető megállapítását Schelling így adja vissza: „az ész egyetlen lehetséges rendszere a panteizmus, amely azonban elkerülhetetlenül fatalizmushoz vezet”.⁴⁸ Schelling először is azt kifogásolja, hogy ez a megnevezés egyfajta megbélyegzésként szolgál: „Tagadhatatlanul remek találmány egy ilyen általános név megalkotása, amellyel egész szemléletek egy szóval leírhatók. Ha egy rendszerre egyszer megtaláltuk a megfelelő nevet, akkor a többi már magától jön, és nem kell fáradoznunk azon, hogy a rendszer sajátosságát pontosabban megvizsgáljuk.”⁴⁹

⁴⁴ I.m. 49. o.

⁴⁵ I.m. 50. o.

⁴⁶ Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Directmedia 2008. 117. o.

⁴⁷ Mendelssohn: *An die Freude Lessings*, Directmedia 2008. 234. o.

⁴⁸ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről* ..., i.k. 10. o. – Most tekintsünk el attól, hogy Schelling a lábjegyzetben félrevezető módon nem Jacobival, hanem Friedrich Schlegellel polemizál. I.m. 61. o. 3. jegyzet.

⁴⁹ I.m. 10. o. – „Ennek segítségével, mihelyst ezt a nevet megmondták nekik, még az ostobák is képesek ítéletet mondani még a legmagasztosabb gondolatokról is.” Uo.

Schelling megfogalmazása maró irónia, ami mögött az a felismerés áll, hogy az általános nevek nemcsak a megjelölést, hanem a megbélyegzést is szolgálhatják. Ez pedig az olvasás és az olvasottak feldolgozást teszi fölöslegessé. Schelling a részletes kifejtést az iróniával helyettesíti, de abban biztosak lehetünk, hogy ez a gondolat valamiképpen folytatja Schelling *Az énről mint a filozófia princípiumáról* című dolgozatának nyitósortait: „Mindazon kérések helyett, melyeket egy író olvasói és megítélői felé meg szokott fogalmazni, itt csak egyet szeretnék kiemelni: a dolgot vagy egyáltalán ne, vagy a maga teljes összefüggésében olvassák el, és vagy teljesen tartózkodjanak az ítéletalkotástól, vagy pedig a szerzőt az egész mű, és ne a kiragadott részek alapján ítélik meg.”⁵⁰ A különbség csak annyi, hogy korábban a saját művét kellett féltennie az olvasás és a szellemi erőfeszítés megtagadásától, most viszont a mások műveit. Mindenesetre létrejött a panteizmus kettős jelentése. – *Először* is a panteizmus egy hétköznapi jelentés szerint „az Istenben lévő dolgok immanenciájáról szóló tanítás”.⁵¹ Ez azt jelenti, hogy az Istenben lévő dolgok az isteni immanenciába tartoznak. Vagyis Isten és a dolgok tökéletesen azonosíthatók. Egy ilyen koncepció azonban csak akkor lenne fatális, ha az embert nem Istenhez, hanem a dolgokhoz kötjük. „Az egyetlen lényben rejlő abszolút kauzalitás minden más lény számára csak feltétlen passzivitást tesz lehetővé. Ehhez járul a világ minden lényének Istentől való függősége, és hogy további létük maga is csak egy folytonosan megújuló teremtés [...]”.⁵² Ezzel a nézettel szemben úgy kell fellépünk, hogy „saját szabadságával együtt az embert [...] magába az isteni lénybe menekítjük, és azt mondjuk, hogy az ember nem Istenen kívül, hanem éppen benne létezik [...]”.⁵³ – *Másodszor*: ez a koncepció azonban már csak tisztán ontológiailag is elhibázott: a dolgokat nem lehet egyszerűen Istennel azonosítani. „A véges viszont az, ami szükségképpen valami másban van, és csak abból a másból ragadható meg. Ennek következtében nyilvánvaló, hogy a dolgok [...] nem csupán fokozatokban, vagy korlátozásaik révén különböznek Istentől, hanem *toto genere*.”⁵⁴ Az így létrejövő kapcsolatot Schelling a „modifikáció” fogalmával próbálja megragadni. A kifejezést már Spinoza is használta,⁵⁵ de igazából Mendelssohn tette a spinozizmus leírásának centrális fogalmává. Mendelssohn megfogalmazásai ugyanakkor már azt is sugallják, hogy ez volt az a gondolat, ami a spinozai filozófiából

⁵⁰ Schelling: *Az énről mint a filozófia princípiumáról*, In. uő: *Fiatalkori írásai*, Jelenkor Kiadó 2003. 25. o. Fordította Weiss János.

⁵¹ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 11. o.

⁵² Uo.

⁵³ Uo.

⁵⁴ I.m. 11–12. o.

⁵⁵ *Az Etika* I. könyvének 22. és 23. tételében.

elterjedt és követőkre talált: „A spinozisták azt állítják: mi magunk és az érzéki világ rajtunk kívül nem valami önmagukban fennálló; hanem a végtelen szubsztancia pusztá *modifikációi*.”⁵⁶ Később ugyanezt Mendelssohn Isten perspektívájából is leírja: „Isten, mondja a spinozista, az egyetlen szükségszerű, de ugyanakkor az egyetlen lehetséges szubsztancia is, minden más él és mozog, és nincs Istenen kívül; hanem az isteni lényeg *modifikációja*.”⁵⁷ – Ezekben az elképzelésekben alapvető probléma van az azonosság fogalmával.⁵⁸ Schelling mindenek előtt az azonosság-fogalom újraértelmezését javasolja. „A régi, mély értelmű logika különbséget tett szubjektum s predikátum, mint előfeltétel és következmény között (antecedens et consequens), és ezzel kifejezésre juttatta az *azonosságtörvény reális értelmét*. Még egy tautologikus tételben is [...] benne van ez a viszony.”⁵⁹ Az azonosság-törvénynek így az „előfeltétel és a következmény” mintáját kellene követnie, ami Schelling szerint már a modern természetfilozófia is felfedezett. (Ebben a vonatkozásban a természetfilozófia eltér a spinozizmustól.) Mielőtt ennek az új azonosság-felfogásnak a kontúrajait felvázolnám, először arra a kérdésre kellene válaszolnunk, hogy a német idealizmus maga melyik mintát követte. Egységesen nem olyan könnyű válaszolni a kérdésre, de azt lehet mondani, hogy az azonosság-filozófiai korszakhoz (ahogy az pl. Schelling Bruno-jában⁶⁰ megjelenik) a leginkább a modifikációelmélet rokonítható.

* * *

Az azonosság-tétel újraértelmezéséből következik, hogy „minden egzisztencia megköveteli egy feltétel teljesülését ahhoz, hogy valóságos, azaz személyes egzisztencia legyen”.⁶¹ Anélkül, hogy nagyon megnyitnánk a kapukat egy heideggeriánus értelmezés számára, azt el kell mondanunk, hogy amit Schelling itt „egzisztenciának” nevez, annak a fundamentálonról-

⁵⁶ Moses Mendelssohn: *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, 104. o. Directmedia, Berlin 2004. Kiemelés tőlem: W.J.

⁵⁷ Uo. Kiemelés tőlem: W.J.

⁵⁸ Dieter Henrich egy alapos vizsgálatban bizonyította, hogy Gottfried Ploucquet a tübingeni szeminárium logika-professzora 1782-ben agyvérzést kapott, és 1790-ben bekövetkezett haláláig senki sem helyettesítette. Így a híres tübingeni seminaristák, Hölderlin, Schelling és Hegel nem kaptak logikai képzést. Erről Manfred Frank néha viccesen azt szokta mondani, hogy *meg is látszik*. Lásd Dieter Henrich: *Grundlegung aus dem Ich*, Suhrkamp 2004. I. kötet, 1. fejezet.

⁵⁹ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 13. o. Kiemelés tőlem: W.J.

⁶⁰ Schelling: *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge*, Reclam, Leipzig 1989.

⁶¹ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 49. o.

giai programban a „létező” felel meg. A létezőre vonatkoztatott „valóságos” és „személyes” jelzők pedig semmiképpen sem az emberre vonatkoznak, hanem az egyediségre. Minden egyedi létezőnek tehát van egy feltétele vagy előfeltétele. Vagy ahogy korábban mondta Schelling minden létezőnek van egy feltétele. Most először ennek a feltételnek az elméletét kell kidolgoznunk. Jakob Böhme beszélt „a természetén és az érzékeken túli *Ungrund*”-ról.⁶² Schelling ezt a kifejezést többször használja, de az egész életműben nagy valószínűséggel csak a *Freiheitschrift*-ben fordul elő. „Minden alap előtt és minden egzisztáló előtt, tehát egyáltalán minden kettősség előtt kell, hogy létezzen egy lényeg; hogyan nevezhetnénk másként mint *ősalapnak* vagy *alaptalan alapnak*?”⁶³ Tulajdonképpen három, egymáshoz közel álló jelentésű kifejezésünk van: *Urgrund*, *Ungrund*, *Abgrund*. Jean Paul a *Vorschule der Ästhetik*-ben egymás mellett használja a három kifejezést, ezek mindannyian az abszolútum feltárt aspektusai, mihelyt megkezdődik egy mitikus szárnyalás.⁶⁴ Mindenképpen abból indulhatunk ki, hogy az ősalap, az alaptalan alap és a szakadék jelentései szorosan összetartoznak. De az szembetűnik, hogy a jelentésük nem lehet azonos. Talán meg lehetne kockáztatni, hogy a minden egzisztencia feltétele mindhárom tulajdonsággal rendelkezik: ez a három jelentés azonban az alap eredeti jelentőségét, majd kibillenését és hanyatlását is magában foglalja. Ha ezt az alap jelentés-pluralitásának nevezzük, akkor azt mondhatjuk, hogy ez a jelentés-pluralitás konstituálja az akaratot; és éppen e pluralitás miatt az akarat sohasem determinált. Schelling így tulajdonképpen az akarat elméletén keresztül az összes egzisztencia lényegéről értekezik; a szabadság pedig arra vezethető vissza, hogy az akarat maga sohasem rögzített, és nem is rögzíthető. Azt szerettem volna tehát megmutatni, hogy Schellingnek az egész tanulmány elsődleges témájaként inkább az akaratot kellett volna megadnia a szabadság helyett. De milyen helye van Istennek ebben az egész konstrukcióban, vagyis hogyan kaphat a koncepció még egy teozófiai karakter? Isten Schellingnél az egzisztensek egyike, még akkor is, ha ezek között kiemelt helye van. De az mindenestre fontos, hogy Isten maga nem az alaphoz tartozik. „Isten nem képes megszüntetni ezt a feltételt, hiszen akkor önmagát kellene megszüntetnie [...]”⁶⁵ Vagyis enélkül a feltétel nélkül semmiféle létezést nem lehet elgondolni. „Csakhogy ez a feltétel Istenben *magában* van, és nem rajta kívül.”⁶⁶

⁶² Jakob Böhme: *Christosophia*, i.k. 236. o.

⁶³ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 54. o. Az első kiemelés tőlem: W.J.

⁶⁴ Jean Paul: *Vorschule de Ästhetik*, In. uő: *Werke*, 5. kötet, 426. o., Directmedia, Berlin 2003.

⁶⁵ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 49. o.

⁶⁶ Uo.

Valamiképpen mégis érvényben marad tehát Spinoza tétele: „Isten létezése és lényege egy és ugyanaz.”⁶⁷ Úgy tűnik tehát, hogy az alapnak a létezéshez való viszonya garantálja Isten kiemelt helyét a létezők között. Isten és az élő és élettelen világ lényei és dolgai között az az alapvető különbség, hogy Isten a magába hatalmába tudja keríteni a feltételt, a többi lény és dolog azonban nem. De még ez sem jelenti azt, hogy ez a feltétel teljesen egybeolvadna a létezéssel: csupán uralma alá tudja hajtani. Talán nem túl nagy merészség, ha azt állítom, hogy az akarat, mint feltétel egy skálán mozog, és Istennél állunk a legközelebb az ősalaphoz. Ha Istent így értelmezzük, akkor abból már következik, hogy ez az Istenben lévő alap a lehetséges gonoszság forrása. De ezt rögtön pontosítanunk kell: „Ám azt sem mondhatjuk, hogy a gonosz az alapból jön, vagy hogy az alap akarata a gonosz oka. Mert a gonosz mindig csak saját szívünk legbelső akaratában keletkezhet, és a saját tettünk nélkül sohasem mehet végbe.”⁶⁸ Vagyis a gonosznak az Istenben rejlő alap csak a csírája, annak még keresztül kell mennünk a saját szívünkön és végül a saját tettünkben kell manifesztálódnia. De ezzel rámutattunk arra, hogy az ontológiai koncepcióban Isten nem lehet a létezők egyike, hanem az összes létezőt átfogó létezővé kell válnia. Schelling csak nagyon hézagosan tölti ki ezt az űrt, de ha jól értem nem a teremtés koncepciójával teszi ezt, hanem a szeretet elméletével. Isten a szeretet révén fogja át a világot: így jön létre az Isten és az ember egysége. Ennek az egységnek köszönhetően jelöli ki a koncepció kereteit a teozófia. Böhmehez képest az a nagy különbség, hogy a szeretet nem az emberből, hanem Istenből indul ki. Böhme ezt írja: „A szeretet megveti az ént, az én ugyanis halálos méreg, és ezért képtelenek jól megférni egymással. [...] Ahogyan az ég uralja a világot, az öröklét pedig az időt, úgy uralkodik a szeretet a természeti élet felett.”⁶⁹ Böhmenél Isten és az ember egysége egy új megváltás felé mutat; Schelling emellett bevezet egy másik dimenziót is: igaz, hogy az ember így egyesül az isteni világgal, de fennmarad az alap és a létezés kettőssége. A megváltás közepette is fennmarad tehát egy eredendő megosztottság. Könnyű észrevenni, hogy Schelling megpróbálja elkerülni a meghasonlás (*Entzweiung*) hagyományos elméletét. Ez Schillerből kiindulva a „válság” tematizálásának kulcsfogalma volt. A megváltás így kiegészül a létezés lényegéből származó szomorúsággal.⁷⁰ „Így minden véges étellel megszüntethetetlenül együtt jár a szomorú-

⁶⁷ Spinoza: *Etika*, I. könyv 20. tétel, i.k. 38. o.

⁶⁸ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 50. o.

⁶⁹ Jakob Böhme: *Christosophia*, i.k. 234. o.

⁷⁰ Ennek persze még fontos eleme az a Jacobitól és Mendelssohntól származó fordulat: das Sein, das sich fühlte, vagyis azt kell megvizsgálnunk, hogy hogy érzi magát a létező.

ság [...].”⁷¹ Schellingnek azt kell mondania, hogy a véges létezéshez, legyen szó tárgyakról, élőlényekről vagy az emberről, mindig hozzátartozik a szomorúság. Isten különleges helyzete csak abban jelenik meg, hogy a saját alapjához való viszonya miatt, benne ez a szomorúság sohasem aktivizálódik,⁷² de ez a változás nem képes arra, hogy egészében vagy részeiben megszüntesse az egész világra ráboruló szomorúságot. „Innen a *mélabú fátyla*, amely az egész természetre ráborul, az élet mély, feloszlani nem képes *melankóliája*.”⁷³

* * *

Schelling így újrafogalmazta a teozófiai koncepciót, még hozzá az akaratfogalom plurális jelentését középpontba állítva. Az Istennel való egység így nem a *Gelassenheit* kialakulásához vezet, sőt az Istennel való egység kialakulása nem is valami olyasmi, amit az embernek még feladatként végre kellene hajtania, ezt az isteni szeretet garantálja. Isten így végtelenül sokat nyújtott számunkra, de nem változtatta meg azt, ahogy a létezés önmagát érzi, ez ugyanis minden létezés szerkezetéből következik: a világot szükségképpen a „mélabú fátyla” borítja. Az akarat ezen változtatni nem tud, mert a mélabú éppen az akaratnak a létezés szerkezetében betöltött helyéből következik. Ehhez a belátáshoz kapaszkodhatunk fel, ha magunk mögött hagyjuk a rendszer-filozófiákat, és az élet filozófiája felé fordulunk.⁷⁴

⁷¹ Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről*, i.k. 49. o.

⁷² „És még ha magában Istenben is van egy legalább viszonylagosan független feltétel, ami benne magában a szomorúság forrása, de ez sosem válik valósággá, hanem csupán a fölülemelkedés örök örömét szolgálja.” Uo.

⁷³ I.m. 49 –50. o. Kiemelések tőlem: W.J.

⁷⁴ Az „élet filozófiája” nem teljesen légből kapott kifejezés, ha pl. a következő megfogalmazást tartjuk szem előtt: „maga Isten nem rendszer, hanem élet”. És mivel az ember a szereteten keresztül létrejövő isteni világba illeszkedik bele, ezért azt lehet mondani, hogy az ember sem elsődlegesen rendszeralkotó lény, hanem az életet élő lény.

PHILONIKIA, AVAGY A HATALOM AKARÁSA MODERN FOGALOM ÓKORI KONTEXTUSBAN

GELINCZEY-MIHÁLTZ ALIRÁN

*„A természet nem pusztán túlélésre,
hanem uralomra is ösztönöz”*

Platón: Gorgiasz 490a

„Ez a világ a hatalom akarása – és semmi egyéb.!”

Friedrich Nietzsche

NIETZSCHE ÉS A „HATALOM AKARÁSA”

Nietzsche késői munkásságának talán legismertebb fogalma a *hatalom akarása*: ez a legmélyebb tanítása Zarathustrának, ez teljesíti ki az „emberfeletti ember” koncepcióját, és ez adja a fogalmi keretet a „legmélyebbről feltörő gondolat”, az *örök visszatérés* számára is. Nietzsche filozófiai érdeklődése már az 1870-es évek közepétől az élet alapmotívumának felderítésére összpontosult: hol a *hiúságot* emelte ki, mint az emberi lét vezérmotívumát, hol pedig (összhangban az akkor rohamosan terjedő darwinizmussal) az *önfenntartás* fogalmát boncolgatta Schopenhauernek az „élet akarása” elvéhez kapcsolódva. Végül rábukkant a hatalom érzésére, mely szerint nem más, mint a mindenfajta emberi törekvés mélyén meghúzódó *sikert kereső önélvezet*. Az ember általában lehetőségeinek fokozására törekszik, és a *hatalom kiterjesztése* az az impulzus, amely minden élőlény hatóerejét jelenti: az élet alapösztönét tehát nem önfenntartásnak, hanem a „*hatalom akarása*”-nak kell neveznünk. Nem nehéz azt sem felfedezni, hogy mi köti össze a hiúság korai alapfogalmát a hatalom akarásának későbbi koncepciójával. Még az önfenntartásról is megfigyelhetünk az élőlények dicsőségre és hatalomra való törekvésük közepette, ha a hatalom növeléséről, expanziójáról van szó. A legjobb erők kibontakoztatása közben pedig megerősödik a mindig többre irányuló, önmagát élvező eredeti *gyönyör érzete*. Vajon milyen filozófiai tradícióhoz kapcsolódott Nietzsche legprovokatívabb tézisének megfogalmazásakor? Talán Babitsnak volt igaza, aki a *Nyugat* 1911-es évfolyamában a következőt írta: „De ha őt megérteni

akarjuk, ne restelljünk visszafordulni az első Nietzsche-hez.”¹, azaz Nietzsche első, filológus korszakához. ²

PHILONIKA: MODERN FOGALOM A GÖRÖG GONDOLKODÁSBAN

Adkinsnek a görög morálról szóló kulcsfontosságú műve óta³ szokásos a görög morálfilozófiában *kompetitív* és *kooperatív* értékek megkülönböztetéséről beszélni. Az arisztokratikus társadalom felbomlásával és a polisz kialakulásával párhuzamosan ugyanis nem csak egy újfajta társadalmi-politikai szervezet jött létre, hanem megjelentek olyan gyökeresen *új értékek* is, amelyek a heroikus társadalom „individualista” értékeivel, mint *philotimia* (becs-vág) és *philonikia* (uralom ill. dicsőségvágy) szemben a kooperatív értékeket (pl. a *disztributív igazságosságot*, és a vele szoros összefüggésben levő *iszonomia* fogalmát hangsúlyozták.)⁴ A Kr.e. V. században (a demokrácia fénykorában) megjelenő új politikai elméletekben (ezek elsősorban a demokrácia ma már csak nyomokban fellelhető legitimációját szolgálták⁵), már a kooperatív erények biztosították a társadalom stabilitását.

A *szofista gondolkodók legnagyobbika*, Prótagorász⁶ (aki egyébként nem volt athéni polgár) úgy gondolta, hogy a demokratikus politikai szféra képes a szociális, gazdasági és személyes konfliktusok feloldására. A demokratikus polisz ugyanis – szemben az oligarchikus városállammal – jobban meg tudja valósítani, hogy a vezetők a legkiválóbbak legyenek, mivel éppen a fokozott interakció révén mindenki részesedhet a kiválóaktól származó tanításban.⁷ A Prométheusz mítosszal (Platón Prótagorász című dialógusában) egyben azt is érzékeltette, hogy a politika technéjét minden ember egyforma mértékben kapta meg az istenektől, mivel az emberi faj fennmaradása szempontjából alapvető fontosságú, hogy minden ember rendelkezzen alapvető technikai készségekkel és képességekkel. A társadalom

¹ Babits Mihály: Nietzsche mint filológus, *Nyugat*, 1911. 61.

² Nietzsche köztudottan eredetileg klasszika filológusnak készült és ifjú professzorként a baseli egyetemen tanított ógörög filológiát.

³ A. W. H. Adkins: *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford, 1960.

⁴ Az osztó igazságosság és a törvény előtti egyenlőség fogalmai.

⁵ Többen próbálkoztak a prótagorászi elmélet mellett létező demokráciaelméletek rekonstrukciójával is, vagyis hisznek abban, hogy *léteznie kellett ilyennek*, így: A. H. M. Jones: *Athenian Democracy*. Oxford, 1957. III. fejezet.

⁶ Prótagorász töredékei. In: *Szofista filozófia*, Budapest, 1993. 9–21. Szerkesztette Steiger Kornél.

⁷ Platón: Prótagorász c. dialógusában az un. „nagy Prótagorász mítosz”-ban. Platón: Prótagorász. In: *Platón Összes Művei* I. Budapest, 1984. 173–266. /Bibliotheca Classica/.

politikai interakciói mindenkiben kialakítják a hozzáértést⁸, s az emberi közösségben kialakuló nyelv mindenki számára lehetőséget ad a konszenzus kialakítására (Plat. Prot. 322d - 323a; 327e - 328a). Prótagorász tanítása elvi választ kívánt adni azoknak, akik megkérdőjelezték a polisz demokratikus társadalmi berendezkedését. Az individuum azonban kezdte szűknek érezni a polisz nyújtotta kereteket, a disztributív igazságosság és a város törvényei által biztosított demokratikus egyenlőséget. Az új életérzéshez pedig új elmélet is kellett.

A század végén a szofista Antiphón⁹ elmélete sajátos megoldást kínált. Mint mondta, a személyes indítékok és vágyak – mivel azok a természetből fakadnak – kényszerítőek és elkerülhetetlenek. Ezzel szemben a közösség, a polisz törvénye (hiszen megegyezés, konvenció eredménye) esetleges és elnyomó jellegű, mivel kényszeríti az egyént, hogy felvegye az igazságosság „szokását”¹⁰, s ezáltal a személyes jólét nemhogy növekedne, hanem inkább veszélybe kerül. „Ezért az ember úgy lehet a maga számára legelőnyösebben igazságos, ha mások jelenlétében az állam törvényeit, ha viszont egyedül és tanúk nélkül van, akkor a természet törvényeit követi” (DK 87 B44).¹¹ Ahogy Glaukón kérdezte az Állam-ban Szókratésztől: miért is kellene Gügésznek, a láthatatlan pásztornak igazságosnak lennie?! Antiphón egyéni „önmegvalósítása” tehát a polisz törvényei elleni lázadásra buzdít, nem azok megőrzésére:¹² „mert a legtöbb dolog, ami törvény szerint igazságosnak tartunk, ellenségesen áll szemben a természettel”(DK 87 B44)¹³. Antiphón le akarja rombolni a konvenciót, hogy a természetnek biztosítson helyet. Szókratész (aki egyébként élesen szemben áll a szofisztikával)¹⁴ érdekes módon Antiphónhoz hasonlóan oldotta meg a problémát: a szociális rend számára személyes, individuális bázist akart teremteni, melynek alapja a racionalitás. A város és polgára közötti ellentéteket – véli Szókra-

⁸Felfogása gyökeres ellentétben áll Szókratész és Platón felfogásával, akik szerint a hozzáértés, a szakértelem csak kevesek számára hozzáférhető.

⁹Antiphón töredékei. In. *A szofista filozófia*. i.m.55–67. Steiger Kornél fordítása.

¹⁰Görögül a szokást és a törvényt egyaránt a *nomosz* szóval jelölik.

¹¹OXYRH. PAP: IX. In. *A szofista filozófia*. i.m. 61.(saját fordításomban). Más szofisták viszont pl. Hippiász és Prodikosz ezzel ellentétes nézetet vallanak, a város törvényeit a természetből eredeztetik.

¹²Szabó Árpád egyenesen anarchisztikusnak tartja Antiphón elméletét. Szabó Árpád: *Sokrates és Athén*. Budapest, 1948. 94.

¹³Antiphón töredékei. In. *A szofista filozófia*. i.m. 62. Steiger Kornél fordítása.

¹⁴Arisztophanész a *Felhők*-ben a szofistákhoz sorolja Szókratészt, véleményét azonban általában megbízhatatlannak és felületesnek tartják. Mégis akadnak olyanok ma is, így K. J. Dover és G. B. Kerferd, akik részben megalapozottnak tartják arisztophanészi Szókratész képet. V.ö. K.J. Dover: *Socrates in the Clouds*. In. *The Philosophy of Socrates*, Ed. G. Vlastos. Notre Dame, Indiana, 1980. 50–78. G. B. Kerferd: *The Sophistic Movement*. Cambridge, 1981. 56–57.

tész – a személyes kiteljesedés, a teleologikusan felfogott önmegvalósítás oldja fel, s ezzel hozható összefüggésbe a „törődjete a saját lelketekkel” (Plat. Ap. 29d-30b; Phd. 82d)¹⁵ vagy másképp a „törődjete a saját dolgotokkal” (Xen. Mem. III,7) szókratikus doktrínája is, ezzel viszont a konfliktusokat nem a szociális interakció területén, hanem az individuum szintjén vizsgálja.

Így történhetett meg, hogy egymással olyannyira szembenálló gondolkodók, mint Szókratész és a platóni Kalliklész egyaránt magukénak vallhatták Antiphónnak azt a véleményét, hogy a polisz eltorzítja az embernek a saját valódi érdekeiről alkotott felfogását, és megakadályozza ezek érvényesítését.¹⁶ Kalliklész lehangoló érvelése Platón Gorgiászában¹⁷ azt próbálja megvilágítani, hogy az emberi cselekvés lényegében nem racionális érveken alapul, mint ahogy azt a szókratikusok gondolják, hanem a vágyak kielégítésére irányuló törekvés: „Csak az él jól, aki vágyait hagyja nagyra nőni és nem fékezi... és mindig megszerzi azt, amire vágyik”(492a)¹⁸. A természet nem pusztán túlélésre, hanem uralomra is ösztönöz, tehát az erők uralma a természetből fakadóan jogos: „Mert éppen ezt értem a természet jogán: a jobb, az eszesebb uralkodjék, és több jusson neki, mint a hitványabbnak.”(490a)¹⁹

Antiphón, Szókratész és Kalliklész elméletei szerint tehát – bármily meglepő is ez a gondolati közösség – a politikai rendnek nincs szerepe az egyéni ’jóllét’, a boldogság biztosításában (legalábbis akkor, ha Szókratésznek az un. „morális egoizmus” álláspontját tulajdonítjuk, amely a tudományos konszenzus szerint a szókratészi filozófia egyfajta minimál programjának tekinthető). Az állam, a polisz megreformálásának nem tulajdonítanak döntő jelentőséget, szerintük inkább az emberek szemét kéne felnyitni: a város törvényei elsorvasztják az individuum legkiválóbb képességeit.

Antiphónhoz hasonlóan Thraszümakhosz sem látott módot politika és erkölcs egyesítésére. Szókratésszal való híres vitájában (Platón: Az állam I. könyve)²⁰ azt igyekszik bizonyítani, hogy a törvény pusztán az erősebb

¹⁵J. Burnet: *The Socratic Doctrine of the Soul*. Proceedings of the British Academy VIII (1915–16), 235 ff.

¹⁶Kalliklész figurájáról Platón Gorgiász c. dialógusán kívül semmit sem tudunk. Nézetét a következőképpen foglalhatnánk össze: a törvényt a gyengék hozzák a saját érdekükben, azzal a céllal, hogy a törvény erejével féken tartsák a természettől fogva erőseket. Platón: *Gorgiász*. In: *Platón Összes Művei I*. Budapest, 1984. 469–642. /Bibliotheca Classica/

¹⁷In: *Platón Összes Művei I*. /Bibliotheca Classica/. Budapest, 1984. 556–636. Péterfy Jenő fordítása.

¹⁸i.m. 572.

¹⁹i.m. 568.

²⁰Platón: *Állam I*. i.m. 7–83.

érdekében történő hatalomgyakorlás eszköze, így aztán soha sem semleges, hanem mindig „pártérdekeket” szolgál.

Az egyéni önmegvalósítás problémája így összefüggött phüiszisz és nomosz viszonyával: a város törvényeit (azaz a nomoszt) csakis a természeti vagy isteni törvényre hivatkozva lehetett volna áthágni (Antigoné, Antiphón, Kalliklész), de meg lehet-e ezt tenni valóban büntetlenül? A szofisták közül Antiphónnak és Hippiásznak egyértelműen nemleges a válasza. Szókratész és Platón is hasonlóképpen vélekednek: a Hádész-beli törvények sohasem bocsátják meg az evilági testvéreik elleni merényletet (Platón: Apológia, Kritón, Gorgiasz). Kritiász azonban másképpen látja: ha az isteni törvény is pusztán emberi találmány, semmi sem történik, ha valaki ennek tudatában próbálja megszegni őket: az erős embernek, aki tudatában van saját erejének és tehetségének, senki és semmi nem állhat útjába!²¹

Az ugyanebből a korból származó történeti források hasonlóképpen nyugtalanítók.

“Később úgyszólván egész Hellaszban általános lett a felfordulás, mivel mindenhol polgárháborúk dúltak... Mindennek az oka pedig telhetetlenségből (*pleonexia*) és becsvágyból (*philotimia*) eredő uralomvágy (*philonikein*), mert ezekből ered a politikai küzdelmekbe keveredett emberek szenvedélyes harcvágya is. Mert míg a városokban a politikai vezetők szépen hangzó szavakkal mindenki törvény előtti egyenlőségét, s a kiválóak bölcs uralmát emlegették, az államot, amelyet szavaik szerint szolgáltak, versengésük díjává tették.” – írja A peloponnnészoszi háború történetében Thuküdidész (Thuc. III.82., kiemelés tőlem).²² A peloponnnészoszi háború okozta felfordulás és romlás gyökeres változást hozott a becsvágy (*philotimia*) és hatalmi vágy (*philonikia*) megítélésében is: nem tekintették többé arisztokratikus erénynek egyiket sem, hanem a szűnni nem akaró szerzésvágygal, a telhetetlenséggel együtt az államot és a társadalmat tönkretévő *bűnök* közé sorolták mindkettőt. Eltűnt a homéroszi ’aei ariszteuein, mindig a legjobbnak lenni’ hősi pátosza, hiszen a *heroikus értékeket valló világ örökös vetélkedése és győzni akarása* pusztulásba dönthette azt közösséget is, amely annakidején éppen a közösség fennmaradása érdekében életrehívta azt. A kooperatív erények (úgy mint a *homonoia* (egyetértés) vagy a *philia* (barátság)) stb. pedig most *nem* tűntek fel a láthatáron mint egy századdal korábban; a háborús, polgárháborús helyzetben egyszerűen *gyengének* bizonyultak.

²¹ És Kritiász, mint tudjuk, ezen meggyőződésének megfelelően is cselekedett: a tragikus és szégyenteljes folytatás mindenki számára ismert.

²² Thuküdidész: A peloponnnészoszi háború története. Budapest, 1985. 264–66. Muraközy Gyula fordítása.

Hogyan lehetne a várost és lakóit megmenteni, 'szódzein tén polin', ahogy az a kor divatos jelszava volt? Talán újra a közösség szolgálatába lehetne állítani a *kompetitív* erényeket is, ha valamilyen módon meg lehetne *szelidíteni* őket, ha más módon lehetne szabad utat adni az emberi győzni akarásnak, mint örökös háborúzással és a másik fél erkölcsi és fizikai megsemmisítésével.

Talán a becsvágy (*philotímia*)²³ és a győzniakarás meg a hatalomvágy (*philonikia*)²⁴ lehetne az a *hajtóerő* – fedezi fel a Szókratész-tanítvány Xenophón dialógusában, a *Hierón*-ban, – *amely minden emberben közös*, még akkor is, ha csak a legkiválóbbak törekcsenek rá igazán. A szörnyű és pusztító szenvedélyeket (mert hiszen mi más a *hatalomvágy* és a *bírvágy* együtt, mint szörnyű szenvedély, a thümotikus lélek vad fékezhetetlensége) megzabolázva hatalmas energiákat fedezhetünk fel az emberben, melynek egyszerűen megfelelő irányt kell szabni és aztán felszabadítani, hogy mint egy gőzmozdony, húzóerejével az egész társadalmat átalakítsa. Ha ezeket az erőket a béke, a növekedés és a gyarapodás szolgálatába állítjuk, újra az élre kerülhet a görökség és Athén városa. Mi több, az lenne a legideálisabb (mert a legkönnyebben megvalósítható)²⁵, ha mindezt egy erőskezű uralkodó, egy *türranosz* fedezné föl, hogy aztán országát e tudással fölverteve megerősítse és felvirágoztassa – íme dióhéjban a Hierón mondanivalója. Első látásra igen könnyen érthető program. Kár, hogy a probléma mégsem ennyire egyszerű.

Az egyetértés (*homonoia*), a szeretet (*philia*) közösségformáló erejét a klasszikusok közül senki sem vitatta, sőt *Antiphón* külön értekezést is szentelt a témának *Peri Homonoiasz* címmel.²⁶ (E szavakat már a püthagoreusok is használták politikai értelemben, és a későbbi, cinikus és sztoikus utópikák megfogalmazásában is kulcsszerepük volt: Kitióni *Zénón* pl. későbbi elvesztett utópikus *Politeiájának* legfontosabb alapelvevé emelte mindkét fogalmat). A görögök számára egyértelműnek tűnt ugyanis, hogy a város- és néppusztító *sztasziszok* (polgárháborúk, felkelések, belviszályok) csak akkor fognak eltűnni a politikai életből, ha az emberek képesek lesznek egyetértésben, békében és barátságban élni egymással. Az egyetértéshez azonban nyilvánvalóan mérsékelni, ill. korlátozni kell az emberek vágyakból és szenvedélyekből származó ön- és közveszélyes indulatait.

²³ Hier.VII,3.

²⁴ Hier.IX,6.

²⁵ Hasonló Platón álma a fiatal, tudásra éhes és erőskezű türranoszról a Politikoszban, a Törvényekben és a VII. levélben. Az ifjú türranosz a törvényhozó segítségével eltörli a régi törvényeket, és újakat hoz helyettük.

²⁶ Antiphón töredékei. In: *A szofista filozófia*. Budapest, 1993. 55–69. Steiger Kornél fordítása.

A győzniakarás, a hatalomvágy, a *philonikia* - lévén a *thümotikus* lélek egyik aspektusa - nemcsak Xenophónnál, hanem a platóni filozófia lélek-alképzéseiben is jelentős szerepet játszott, talán azért is, mert *Platón* saját maga sem lehetett egészen mentes ezen szenvedélyektől. *Xenophón* azonban nem csak filozófus és történétíró, hanem katona és hadvezér is volt egyben, sokféle férfit sokféle helyzetben látott, és jól ismerte az embereket. „Nekem igenis úgy tűnik, Hierón, hogy az ember egyben különbözik leginkább az állatoktól: ez pedig a dicsőség szomjúhozása” – írja a Hierón-ban (Xen. Hier. VII. 4., kiemelés tőlem)²⁷. Xenophón szerint az emberi lényeg nem abban van, hogy az ember ésszel bíró lény (zóon *logon* ekhon), mint Szókratésznál, Platónnál vagy Arisztotelésznél, hanem abban, hogy az ember törekszik valamire (to timész *oregeszthai*), mai kifejezéssel élve talán azt mondanánk, hogy az ember *akar* valamit.

Az ember tehát emberi mivoltának lényegéből fakadóan tör a dicsőségre. Xenophónnak még az érvelése is meglehetősen sajátos, és még közelebb hozza a Hierón-t a nietzschei gondolkodáshoz.: „úgy tűnik, nincs még egy olyan földi öröm, amely jobban az egekbe emelne, mint a dicsőségből fakadó boldogság” (Hier.VII.7.kiem. tőlem), vagyis lényegében *hedonisztikus*, amely egybevág a dialógus egyik alaptézisével is: mindegy, hogy egyszerű polgárról, vagy a hatalom csúcsán lévő türannoszról van szó, az emberi élet tétje mindannyiunk számára elsősorban a boldogság és a boldog élet: épp ezért életeteket, életformákat (bioszokat) ²⁸ kizárólag ennek alapján (vagyis boldogságtartalmuk alapján) lehet összehasonlítani. Ahogy Arisztotelész írja: „A jót és a boldogságot nyilván nem ok nélkül szokták az emberek az egyes életformák szerint meghatározni” - (Eth. Nic, 1095 b14).²⁹

Vajon kevesebb öröm (és fájdalom) jutna a magánembernek, mint a hatalom megtestesítőjének?! Vajon a politikai hatalom birtoklása szuverenitást és boldogságot jelent az élet egyéb területein is?! A válasz a *Hierón* szerint igen is, meg nem is: a türannosz ugyan nem élvezi jobban és többször az evilági gyönyöröket, mint a többiek („mert a sokat és a keveset nem számokban kell mérni, hanem a szükségletekhez képest kell megítélni: ami tehát több annál, ami kell, – az túl sok, ami pedig kevesebb – az túl kevés.” Hier. IV,8.), de *egy szempontból* mégiscsak boldogabb náluk: „Szerintem jó okod van, hogy viseld mindazon terheket, melyek az uralommal együttjárnak

²⁷“to timész oregeszthai”, azaz ‘a dicsőségre törekvés’

²⁸A szót először Xenophón használja ‘életforma’ értelemben. V.ö. Steiger Kornél: *A lappangó örökség*. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből. Budapest, 1999. 4.

²⁹Arisztotelész: *Nikomachoszi Etika*. Budapest, 1984. 9. Fordította Szabó Miklós. Az antik biográfiára vonatkozó legfontosabb irodalom: F. Leo: *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer litterarischen Form*. Leipzig, 1901. A. Momigliano: *The Development of Greek Biography*. Cambridge, 1971.

– mondja Hierónnak Szimónidész – hiszen téged dicsőítenek mindenki közül a leginkább.....”. Azaz az emberi lényegből fakadó, hőn áhított dicsőségből jut több annak, aki a hatalom birtokosa: a *dicsőségre való törekvés (to timész oregeszthai)* a leginkább emberhez, sőt a leginkább férfihoz méltó. A legnagyobb földi öröm pedig a dicsőségből fakadó boldogság: “Nincs is még egy olyan földi öröm, amely jobban az egekbe emelne, mint a dicsőségből (és hatalomból) fakadó boldogság.” - mondja.

A türannoszt azonban – a Hieron szerint – korlátlan szabadság helyett a korlátlan hatalom kényszere korlátozza: állandóan reprezentálnia kell a többi türannosz előtt, demonstrálnia, hogy nem marad el tőlük pénzben és hatalomban, s ezért krónikus pénzszűkében szenved; tehetséges és megbízható emberek helyett tehetségtelen szolgalelkűekkel, hízelgőkkel kénytelen körülvenni magát egy sajátos kontraszelekció következtében: olyan gyáva, meghunyászkodó népséggel, akik saját magukat sem tartják méltónak arra, hogy szabadok *legyenek*. Barátok helyett szolgák hada veszi körül és mindenütt ellenség leselkedik rá, hiszen alattvalói nem a barátai, hanem az ellenségei. Tetemes pénzzel és energiával tartja fenn hadseregét, mivel a hatalom kényszeríti a hatalom birtokosát: „állandóan harcban állva rákényszerülnek, hogy vagy fenntartják a hadseregüket, vagy elpusztulnak” (Hier. IV,11.). Ez a *hatalom kényszere*, mely legreprezentatívabb formájában oly egyértelműen jelenik meg Periklész híres és sokat idézett beszédében Thuküdidész nál: „És ne gondoljátok, hogy ez a küzdelem (*agón*) csupán annak az eldöntéséért folyik, hogy szolgák legyünk-e vagy szabadok. Nem! Hatalmatok (*arkhé*) elvesztéséről van szó, s arról, hogy mekkora kockázatot (*kindünosz*) jelent az uralmatokkal magatokra haragított államok gyűlölete. S erről a hatalomról most már nem lehet lemondanotok... hiszen mintegy zsarnokság (*türannisz*) ez már a ti kezetekben, amit talán jogtalan (*adikosz*) dolog megszerezni, de veszélyes kiereszteni a kezetekből.” (Thuc.II,63, kiemelés tőlem.)³⁰ „Mert ha mi nem terjesztenénk ki uralmunkat másokra, hamarosan az a veszély (*kindünosz*) fenyegetne bennünket, hogy mi magunk kerüljünk mások uralma alá.” (*‘arkhthénai an’*, Thuc. VI,18) - fejt ki a *hatalom ideológiáját* később Alkibiadész is.³¹

A nagy történetírók és filozófusok, Hérodotosz, Thuküdidész és Platón mind elemzői a hatalomnak (a drámaírókról nem is beszélve)³², elképzeléseik azonban lényegesen különböznek egymástól. Hérodotosznál „a hatalom mint emberfölötti, démoni erő ellenállhatatlanul ragadja magával birtokosát annak az örök rendnek a megsértése felé, amelynek korlátairól az

³⁰Thuküdidész: *A peloponnészoszi háború története*. Budapest, 1985. Szabó Árpád és Muraközy Gyula fordításának a felhasználásával.

³¹ Idézi: Szabó Árpád: *Periklész kora*. Budapest, 1977.124.

³² A görög dráma klasszikus darabjai ízig-vérig átpolitizáltak.

embernek sohasem volna szabad megfeledkeznie. Ebből áll a hübrisz, és ez a hatalom összeomlásának végső oka ... „Mert nem engedi az isten, hogy rajta kívül más is nagy legyen (Hdt.VII,10.)”³³ Thuküdidész könyvében az istenség már nem a korlátokat semmibe vevő emberi akaratot töri meg, mint annakidején Xerxész erejét Szalamisznál, hanem Mélосznál az isten is az erősebbnek segít „S Istenről nagy valószínűséggel, az emberről pedig minden bizonnyal állíthatjuk, hogy a természetükben mindig ott rejlő kényszer alapján, ha megvan rá a hatalmuk, uralkodni akarnak. Ezt a törvényt nem mi találtuk ki, s fennállása óta nem mi alkalmazzuk először, hanem már készen örököltük, s minden időkre érvényes örökségként fogjuk is hátrahagyni”(Thuc.V.105.). Platónnál is ehhez nagyon hasonló gondolatok bukkannak fel Kalliklész³⁴ beszédében a Gorgiász című dialógusban, de nála már istenségről sincs szó. Kalliklész érvelése (noha ő maga arisztokrata és lenézi a szofistákat) szofista argumentumokra is támaszkodik: „A természet (phüszisz) véleményem szerint azt mutatja jogosnak, hogy ...a hatalmasabb uralkodjék a gyöngébben, és övé legyen a nagyobb rész mindenből. Hiszen egyébként mi jogon is támadta volna meg Xerxész a görögöket?... ” (Plat. Gorg. 483b).³⁵... Ha pedig előlép egy nagyra termett férfiú s lerázza magáról tanításainkat, szétszakítja, elkerüli vagy lábbal tiporja rendelkezéseinket és a természet törvényei ellen való törvényeinket mind... ekkor lobban elő fénnnyel a természet joga” (Gorg.484ab) „Azok szemében, akiket a sors a királyok fiává tett, vagy a természet zsarnokságra vagy uralkodásra alkotott, lehet-e igazában rútabb s gonoszabb valami, mint a józan mérséklet és az igazságosság? Ha az élet javait minden korlát nélkül élvezhetik, csak nem fogják urukká tenni a tömeg törvényét, ítéletét, gáncsát?”(Gorg.492bc). Amíg valaki erős(ebb), addig ő szabja meg a feltételeket, a mértéket és a határt, neki viszont senki sem szab korlátokat. „Mert hogy lehetne az ember boldog, ha bárkinek is szolgál?” kérdezi Kalliklész (Plat. Gorg.491e). A lehengerlő gondolatsor végén pedig kifejti, hogy mit is tart boldogságnak: „Fényűző élet (trüphé), a korlátok semmibevétele (akolaszia) és szabadság (eleutheria): ... ezek jelentik az erényt és a boldogságot” (Plat. Gorg. 492c).³⁶ Vagyis a hatalomban éppen

³³ Szabó Árpád: *Periklész kora*. i.m.127.

³⁴ Egyesek Kalliklész személyében Kritiaszt vélnek felfedezni (Kalliklészről ugyanis a nevéen kívül semmit sem tudunk), a személyével kapcsolatos hipotézisek ismeretése: E.R. Dodds: *Plato: Gorgias. A Revised Text with Introduction and Commentary*. Oxford, 1959. 14ff.

³⁵ Platón: *Gorgiász*. In.Összes Művei, Budapest 1984. 559. Péterfy Jenő nyomán a saját fordításom.

³⁶ A szövegrészletet – fontossága miatt – saját fordításomban adtam meg. Steiger Kornél a Gorgiászhoz írt kommentárjában következőket fűzi ehhez a helyhez: „A Kalliklész által képviselt álláspont népszerű lehetett az V. század végén Az

az tesz boldoggá, hogy az embert senki és semmi nem korlátozza, *sem az élvezetekben, sem vágyainak megvalósításában, sem pedig akaratának véghezvitelében. Valljuk be, nehezen találunk kérdéseire választ, mert az ilyen szenvedélyes érvelésnek és karakternek nehéz ellenállni.*

Ahogy azt Euripidész félelmetes drámai alakjainál is láthatjuk, *a hatalom magához istenhez tesz hasonlónak!* (Eur.Tro.1169; Phoen.524.) Ugyan mi adhat ennél többet?!

A „HATALOM AKARÁSÁNAK” METAFIZIKÁJA

A nietzschei fogalom görög előzményei egyértelműen morál- illetve politika és történetfilozófiai párhuzamokra utalnak. Nietzsche-nél azonban a mindig többre irányuló, önmagán érzett gyönyör, a dicsőség és hatalom expanziójának boldogsága nem csak az individuum, hanem az emberi élet, sőt a legáltalánosabban vett létezés legfőbb mozgatórugója is. „A nietzschei világ „gyökerei” – hogy Empedoklést idézzük – áttekinthetetlenül nagyszámú, de véges sokaságú akarat, örvénylő törekvéscentrum, melyek mindegyikének szakadatlan önmagán túllépése csak felfokozott önmagában maradását jelenti, *a hatalom fokozódásának önélvezetét...* Az erők „dialógusa”, a viszály, a győzelem és vereség, a föltornyosuló hatalom és a megsemmisülés... Minden egyes létező, minden lehetséges történés maszkot hordó erők gomolygó sokasága, s a visszatéréssel a világ örök tragédiája tér vissza... A hatalom akarása álcázza magát személyé, személyekké, lényekké, mindenné, ami – kívülről és belülről – látható, megjelenő.” – foglalja össze hátborzongató pontossággal Tatár György.³⁷ Az sem véletlen, hogy hol talál rá Nietzsche a színpalak előtt tragédiát játszó hatalmi erők játékára: a görögség általa olyanmilyre csodált és piederstálra állított „tragikus” korszakában, a preszókratikus gondolkodók heroikus világában: Anaximandrosz halhatatlan, örök és örökkön mozgó apeironjának (meghatározatlanjának) és Hérakleitosz tüzes villámának manifesztációiban. Az Anaximandrosznál még misztikus éj homályába burkolózó keletkezés problémáját Nietzsche-nél epheszoszi Hérakleitosz isteni lángja világítja meg: „A keletkezést nézem – kiáltja, és senki nem nézte még a dolgok örök hullámverését és ritmusát ilyen figyelmesen. És mit láttam?... Az egész világ nem egyéb, mint működő igazságosság, és ennek szolgálatába állított, démonikusan jelen lévő természeti erők szín-

Anonymus Iamblichii irata többek között ezzel a nézettel szemben sorakoztat fel érveket.” *A szofista filozófia*. Budapest, 1993. 97; *Gorgiasz*. Platón összes művei kommentárokkal. Budapest, 1998. 98.

³⁷Tatár György. *Az öröklét gyűrtje*. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata. Gondolat, Budapest, 1989. 171–172.

játéka.”³⁸ Ebben a világban nincs elpusztíthatatlanság, nincs a keletkezés és pusztulás tengerében szilárd talaj, még a folyó sem ugyanaz, midőn másodszor lépünk bele. Minden minőség állandóan meghasonlik önmagával és önmaga ellentéteire esik szét, s a valóság minden pillanatában fény és sötétség együttesen van jelen. *Az ellentétek harcából jön létre minden keletkezés, s épp ezáltal nyilvánul meg az örök igazságosság* : „Diké Erisz” és minden a viszályban és háborúban jön létre (B80, B8). „Maguknak a dolgoknak egyáltalán nincs tényleges léte, kivont kardok villanása és szikrázása csupán, *ahogy a győzelem ragyog fel az ellentétes minőségek viadalában* (kiemelés tőlem).”³⁹ Íme a „hatalom akarásának”, a halálos küzdelemnek, a végső igazságot kikínlódó metafizikai erő(k)nek színjátéka a görögök tragikus színpadán. Örök viszály és örök visszatérés, a dicsőségre és győzelemre vágyó akaratok végtelen hullámozása, a hatalom expanziójának gyilkos élvezete, mint mikor az Aión játszik önmagával ostáblán, mint az ártatlan gyermek, s mint Zeusz, a mindeneket átható tűz és villám, a mindenség ura és parancsolója (Hérakleitosz B52, Diels).

Elisabeth Förster-Nietzsche, a filozófus húga szerint Nietzsche végső szándéka közvetlenül halála előtt egy nagy mű, *A hatalom akarása* megírása lett volna, de ezt a művet már nem tudta befejezni, elméjének elborulása miatt.⁴⁰ Valójában Nietzsche még a mű megírásának szándékától is elállt. Ehelyett a *Minden érték átértékelése* című munka foglalkoztatta, amelynek négy kötetéből az első *Az Antikrisztus* címet viselte volna (később ezt az egész műre vonatkoztatatta). *Az Antikrisztus* Nietzsche utolsó filozófiai műve, születési éve az 1888-as év, az utolsó esztendő a filozófus 1889. január 3-án bekövetkezett végleges összeomlása előtt.⁴¹

³⁸ Fr. Nietzsche: *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Európa, Budapest, 1988. 79, Fordította Tatár György.

³⁹ Uo. 84.

⁴⁰ A kéziratok hagyaték alapján a könyvet 1901-ben adták ki, a különböző vázlatokat felhasználva

⁴¹ Lásd Csejtei Dezső utószavát „Prométheusz-takaréklángon” címmel *Az Antikrisztus* című kötetben. In. Fr. Nietzsche: *Az Antikrisztus*. Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005. 123–125.

BEVEZETÉS

Úgy tűnik, ha akaratom valamire irányul, akkor ez alternatívák közötti választásom eredménye. Evidensnek tűnik, hogy hétköznapi feltételek mellett választhattam volna másként is, akarhatnám valamely dolog megcselekvése helyett azt, hogy mást cselekedjek meg, és ezzel együtt nem-akarhatnám a végül is megcselekedett dolog megcselekvését. Azonban az a gondolat, hogy jelen pillanatban fennáll annak lehetősége, hogy már megnyilvánult akaratommal ellentétes akarattal bírjak, nem volt ilyen magától értetődő a filozófia története során.

Az akarat és az akarat szabadságának kérdése az európai filozófia történetében szorosan összefonódik a modalitás problémaköréről vallott felfogásokkal. Előadásom tárgya Duns Scotus filozófiája, akit kiemelkedő szerep illet meg az akarat és a kontingencia témáinak közös történetében. A skolasztika virágkora és a kései skolasztika közötti átmenet fő alakjának tartott skót filozófus gondolkodását sajnálatos módon elhanyagolja a hazai kutatás, jóllehet az 1980-as évek óta exponenciálisan megnövekedett nemzetközi – úgy angolszász mint kontinentális háttérű – filozófiatörténeti kutatások¹ igazolni látszanak Heidegger több helyen hangoztatott tézisé², miszerint az újkori filozófia hallgatólagos vagy kimondott előfeltevései sokkal inkább Duns Scotus, semmint Aquinói Tamás filozófiája alapján tisztázhatóak.

A szükségszerűségről és kontingenciáról alkotott klasszikus, Scotus előtti álláspontot Arisztotelész felfogása alapján tisztázhatjuk röviden. Arisztotelész számára a szükségszerűség és változatlanság felcserélhető: ugyanígy a változás és a kontingencia. Egy bizonyos t_1 időpontban megvalósuló esemény akkor kontingens, ha ellentéte fenn fog állni tényszerűen egy másik t_2 időpontban. Az ellenkező lehetőség egy későbbi időpontban valósul meg: egy és ugyanazon pillanatban lehetetlen a tényállás és ellentétének együttes fennállása. A kontingencia tulajdonképpen nem más, mint az időbeli változás. Ellentétes lehetőségek szukcesszív módon rendeződnek egymás mellé az időben: így diakrón possibilitásoknak nevezhetjük őket.

¹ Alapvető irodalom: Knuutila (1993), Vos (2008), Honnefelder (1990). E kötetek további terjedelmes szakirodalmat sorolnak fel.

² A leghangsúlyosabban a *Fenomenológia alapproblémáiban*, vö. Heidegger (2001), 101–127.

A reális kontingencia elméletét először Duns Scotus fogalmazza meg.³ Scotus szerint egy esemény-tényállás vagy dolog akkor kontingens, ha ellentéte pontosan ugyanazon pillanatban lehetséges. Ily módon az ellentétes lehetőségek szinkrón possibilis létmódjáról beszélhetünk, melyek nem feltétlenül aktualizálódnak egy jövőbeli pillanatban: de bizonyosan nem aktuálisak akkor, amikor a nekik megfelelő lehetőségpárok a világ kauzális viszonyai között aktuálisan léteznek, léteztek vagy létezni fognak. Mindazonáltal a megvalósulatlan szinkrón possibilitások reális lehetőségek annak ellenére, hogy aktualizálatlanok. Vagyis: a tényszerű realitás minden pillanatban lehetne másképp is, mint ahogyan létezik. Ezzel Scotus szakít a *plenitudo* híres elvével, mely szerint a létezők nagy láncolatában egyetlen lehetőség sem marad aktualizálatlan – bizonyos lehetőségek megmaradhatnak pusztán lehetőségnek, miközben e pusztán lehetőség szerinti létmód különbözik a nem-létezéstől.

A kontingencia scotusi elmélete azt implikálja, hogy a változatlanság és a szükségszerűség területei a változhatóság és a kontingencia területeihez hasonlóan, szét lesznek választva. Egy változhatatlan tényállás lehet kontingens: jöllehet minden időpillanatban fennáll és ellentéte nem létezik, mégis ellentéte reális lehetőségként szinkrón módon végigkíséri a változatlan tényállás fennállásának minden pillanatát. Egy ilyen változatlan, mégis kontingens fennállás eklatáns példája Isten tudása a kontingens valóságra vonatkozóan. Isten változás nélkül, mégis nem-szükségszerűen – értsd: kontingens módon – ismeri a jövőbeli kontingens eseményeket.

A szinkrón possibilitásokon alapuló kontingencia-felfogás hangsúlyos szerephez jut az akarattal kapcsolatos gondolatmenetekben. Isten és az ember akarata olyan ontológiai peremfeltételek mentén valósul meg, amely számtalan kontingens tényállással számol. Duns Scotus elmélete szerint az akarat szabadsága abban áll, hogy ha az egy pillanatban valamit akar, akkor ugyanazon pillanatban képes valami mást, vagy épp az ellenkezőt akarni: ez kizárólag a szinkrón possibilitásokkal számoló ontológia keretein belül gondolható el.

EMBERI AKARAT ÉS KONTINGENCIA

Scotus alapvetően három típusát különbözteti meg az emberi szabadságnak, ami által az akarat a dolgokban fellelhető kontingencia okaként léphet fel. Első: ellentétes *akarati aktusokra* vonatkozó szabadság; második: ellentétes *objektumokra* vonatkozó szabadság; harmadik: az akarat által előidézett cselekedetek ellentétes *okozataira* vonatkozó szabadság.⁴

³ Az itt következő gondolatmenetéhez vö. Vos Jaczn/Veldhuis/Looman-Graaskamp/Dekker/Den Bok: *Introduction*, In. Duns Scotus (1994), 1–40.

⁴ Lect. I d. 39, n45; Duns Scotus (1994) 108–110.

Mi a viszony az akarat szabadság és a kontingencia között? Az ellentétes *objektumokra* vonatkozó ellentétes akarati aktusok gondolatából kettős kontingencia következik.

DIAKRÓN POSSZIBILITÁS ⁵

Az egyik típusú lehetőség az akarat azon lehetősége felől körvonalazódik, hogy az akarat megváltozhat: szabadságában áll ellentétes akarati aktusok és ezek ellentétes objektumainak kitűzése. Az akarat ezen szabadsága a diakrón lehetőségekre vonatkozik, feltétele csak a diakrón kontingencia.

Példa: Valami lehet fekete.

E kijelentés csak akkor igaz, ha a benne szereplő terminusok különböző időpontokra referálnak: a 'valami' nem fekete akkor, amikor 'lehet fekete'. Scotus ezt *sensus divisionis*-nak, szétválasztott értelemnek nevezi. Ebben az értelemben igaz a 'az akarat, miközben ezt szereti, képes gyűlölni ezt' kijelentés.

A diakrón posszibilitás jellegzetessége, hogy ellentétes lehetősége csak egy későbbi időpontban megvalósuló reális lehetőség. Ilyen értelemben a jelen pillanatban 'szerető akarat' csak akkor rendelkezik a 'gyűlölő akarat'-tá válás lehetőségével, ha a gyűlölet egy jövőbeli pillanatban valóban realizálódni fog. A nem realizálódó posszibilitás nem reális lehetőség.

SZINKRÓN POSSZIBILITÁS ⁶

Az akarat szabadsága azonban egy másfajta posszibilitást is implikál, melyet Scotus – itt e korai munkájában – logikai posszibilitásnak nevez. A döntő mozzanat az, hogy az ilyen posszibilitásról alkotott kijelentés akkor igaz, ha ellentmondásmentes terminusokból áll össze. A fogalmak ellentmondásmentessége elégséges feltétele a kijelentésben leírt tényállás *lehetőségének*, és e kijelentés igazsága nem szorul a benne szereplő terminusok által megjelölt dolgok és tényállások reális létezésére. Scotus szavaival:

Ily módon volt igaz a világot megelőzően, hogy 'a világ létezhet'; és ha lett volna akkor már valamely teremtettség értelem, az állíthatta volna ezt, t. i., hogy 'a világ létezhet', és mégsem lett volna semmi realitás, ami *in re* korrespondált volna [a kijelentés] szélsőfogalmival.⁷

⁵ Lect. I d. 39, n48; Duns Scotus (1994) 114.

⁶ Lect. I d. 39, n49; Duns Scotus (1994) 116.

⁷ Uo.

A szakasz tkp. nem az akarat szabadságáról szól, hanem arról a kontingenciáról, amit feltételeznünk kell, ha az akarat szabadságának téziséét fenn akarjuk tartani: a possibilitások logikai-ontológiai struktúrájáról.

A logikai possibilitást Scotus explicit módon elhatárolja a diakrón possibilitástól, mégpedig az emberi akarat vonatkozásában:

Ez a logikai possibilitás mindazonáltal nem az, amit követve az akarat a cselekedetet szukcesszív módon maga után vonja, hanem ezek egy pillanatban vannak meg benne⁸.

Tegyük fel, hogy adott egy akarat aktus egy kitüntetett pillanatban: ugyanekkor igaz lesz az is, hogy ha az akarat akar egy objektumot, akkor ugyanezen pillanatban nem-akarhatja is azt. Egy ilyen akatról alkotott kijelentés struktúrája meg fog egyezni egy szinkrón possibilitásra vonatkozó kijelentés struktúrájával, ahogy fent láttuk 'a világ létezhet' kijelentés esetében. Scotus végletekig úzi az érvet a következő gondolatkísérlet által:

mintha feltennénk, hogy az akarat csak akkor létezne egy pillanatban és csak akkor volna képes akarni valamit ugyanezen pillanatban, amikor szukcesszív módon nem képes akarni és nem-akarni, és mégis egy és ugyanazon pillanatban, amelyben a-t akarja, képes nem akarni a-t⁹.

A gondolatkísérlet egy olyan akarat modellről szól, amellyel kapcsolatban feltesszük, hogy – mondjuk a világ kauzális összefüggései következtében – nincs *diakrón* lehetősége az általa akart objektum vagy akarat aktus ellentétének akarására. Egy ilyen akarat mégis rendelkezik azzal a lehetőséggel, hogy az eredetileg akart ellentétére irányuljon, vagy ne akarja az eredetileg akartat. Az akarat ontológiájának szempontjából ez azt vonja maga után, hogy az akarat és az akarat által kivitelezett akarat aktus között nem esszenciális, hanem pusztán csak akcideniális viszony áll fenn. Ha az akarat aktus esszenciális volna az akaratra nézvést, akkor az akarat minden lehetséges szituációban rá volna utalva éppen erre az akarat aktusra.

Scotus a tényellenes – logikai – possibilitások gondolatával átírja a faktuális kontingencia szerkezetét is, amennyiben

ezen logikai possibilitással egy reális potencia korrespondál.¹⁰

⁸ Uo.

⁹ Uo.

¹⁰ Lect. I d. 39, n50; Duns Scotus (1994) 116–118.

Vagyis: az akarat faktuálisan egzisztáló képessége képes a logikai possibilitás aktualizálására. Az akarat ezen képessége egy olyan ok, amely possibilitásokat aktualizál, ezért reális képesség. Olyan possibilitásokat aktualizál, melyek nem azáltal körvonalmazódnak, hogy valamely *t* időpontban aktuálisak lesznek, hanem olyanokat, amelyek esetleg aktualizálatlanok maradhatnak. Ez az akarat ily módon új kauzális sorokat képes kezdeményezni a faktuális világban. Másfelől ez nem jelenti azt, hogy minden esetben, kivétel nélkül aktualizálja is mindazt, ami logikailag posszibilis. A fenti részlet szövegkörnyezete különbséget vezet be az akarat (*voluntas*) és az akarati aktus vagy akarás (*volitio*) között:

Továbbá, ezen logikai posszibilitással egy reális potencia korrespondál [...] és ily módon az akarat azon pillanatban, melyben előidézi az akarati aktust, természettől fogva megelőzi saját akarását [volitio-nem] és szabad módon viszonyul ahhoz.¹¹

A terminológiai megkülönböztetés azt a célt szolgálja, hogy elkülönítsük az akaratot, amely strukturálisan mintegy elémegy az akarati aktusnak. Az akarat egy és ugyanazon pillanatban szinkrón kiváltó oka az akarásnak, melyhez az akarat kontingens módon viszonyul.

Az akarat szabadsága tehát egyáltalában nem feltételezi az egymásra következő tényállásokban megvalósuló ellentétes akaratok gondolatát. Valaminek az akarása azért a szabad akarat megnyilvánulása, mert egy és ugyanazon pillanatban megvan a lehetősége az ellentétes cselekedet vagy objektumra vonatkozó akarásra is. Az akarat szabadsága ekvivalens az akarati aktusok szinkrón kontingenciájával.

POSSZIBILITÁS MINT TRANSZCENDENTÁLÉ

Scotus érett kori teoretikus filozófiája megkülönbözteti a természetes folyamatok kauzális soraiban fellépő lehetőséget attól a metafizikai lehetőségtől, amely mint „*a létező bizonyos módja*” egy dolgot úgy jellemez, mint „*ami által*” [az] *formálisan*” lehetséges.¹² A lehetséges mint ellentmondásmentesen elgondolható és a lehetséges mint extramentális fennállás az ontológiaként felfogott metafizika központi témája lesz. Scotus Arisztotelész *Metafizikájának* a potencialitás és aktualitás problémáját tárgyaló IX. könyvéhez írt kommentárjában fejti ki sajátos koncepcióját a *metafizikai lehetőség*ről. A nem-kauzális jellegű lehetőség lesz a metafizikai kutatás tárgya.

¹¹ Uo.

¹² Duns Scotus: Op. Phil. IV, 512 (*In Metaph.* IX, q. 1–2, n14)

A metafizikai lehetőség a létező önmagában vett és a princípium elve nélküli módusza¹³, ahogy egy dolog önmaga formális-esszenciális konstitúciója folytán lehetséges. Ez a lehetőség a minden dolgot jellemző minimális létmozzanat, a létezés mint létezés közvetlen sajátossága, így a metafizika tárgyterületére tartozik.

Ha a létezőt mint létezőt Scotusszal az ellentmondásmentes elgondolhatósággal véljük körülírhatónak, akkor megkerülhetetlen az a kérdés, hogy az egyáltalában vett elgondolható metafizikai lehetsége hogyan különül el a logikai possibilitástól? Scotus a logikai lehetőséget Arisztotelészt követve (*A lehetséges az, amikor az ellentétesek nem szükségszerűen hamisak*¹⁴) egy terminusokból felépülő összetétel terminusainak ellentmondásmentessége által jellemzi. Nem tagadja ugyanakkor, hogy „általában a logikai potenciának megfelel a valóságban valamely reális potencia”, azonban a reális potencia mégsem „a logikai potencia elvéből kifolyólag áll fenn önmaga által”.¹⁵ Tehát vagy korrespondál egy reális potencia a logikai potenciával, vagy nem, de még ha korrespondál is, a reális potencia akkor sem azért lehetséges, mert a logikai potencia fennáll. Scotus példája szerint, ha a reális potencia a logikai potenciában alapozódna meg, akkor a világ már pusztán azon tényállás miatt létrejöhetett volna, hogy Isten gondolkodik és elméjében bizonyos fogalmak más fogalmakkal ellentmondásmentesen összekapcsolódnak. Nagyon fontos: a logikai lehetőség elhatárolása a metafizikai lehetőségtől nem az ellentmondásmentesség elvének a logikai lehetőség számára történő fenntartásán keresztül megy végbe. Ehelyett a logikai lehetőség kizárólag egy megismerőképesség aktivitásának eredménye, míg a metafizikai lehetőség a kognitív tartalmak önmagukban álló – az elgondoló elme aktivitásától független – ellentmondásmentességeként konstituálódik. Egy kognitív tartalom nem azért lehetséges, mert azt az értelem a létezésre vonatkoztatja, hanem éppen azért, mert mint kognitív tartalom lehetséges, képes az értelem azt a létezésre vonatkoztatni.

A metafizikai lehetőség tehát egyfelől nem az elmefüggetlen kauzális sorok oki tényezőiben fellépő, az okozatra vonatkozó lehetőség, másfelől nem is bizonyos terminusok összekapcsolhatósága, amely pusztán egy megismerőképesség aktivitásából származik. Az ellentmondásmentesség elve a metafizikai lehetőséggel kapcsolatban „valamely egyszerű diszpozícióját”¹⁶ jelenti. Ismeretelméleti szempontból egy szubsztancia esszenciájának ellentmondásmentessége nem a kognitív aktus eredménye: csak úgy „fénylik vissza” az intelligibilis objektum az értelem intencionális aktusában, hogy az

¹³ Duns Scotus: Op. Phil. IV, 515 (*In Metaph.* IX, q. 1–2, n21)

¹⁴ Arisztotelész: *Metaph.* 1019b29

¹⁵ Duns Scotus: Op. Phil. IV, 514 (*In Metaph.* IX, q. 1–2, n18)

¹⁶ Duns Scotus: Op. Phil. IV, 515 (*In Metaph.* IX, q. 1–2, n21)

értelem bizonyos módon már eleve ott találja az objektumot maga előtt, az objektum már eleve az értelem „elé vetül” (ob-iei). A kognitív tartalmak ezen objektív oldala már eleve az ellentmondásmentes elgondolhatóság terében adódik az értelem számára. Az objektum már eleve megléte az értelem számára azt is jelenti, hogy az ellentmondásmentesség elve leoldható az ismeretszerzési folyamatról. Az ellentmondásmentes metafizikai lehetőség így egy intencionális *diszpozíció*ba rendezkedik, amely egyszerű, amennyiben az objektum ellentmondásmentes adottsága nem analizálható tovább azon fogalmakra, amelyek között a kognitív aktus aktivitása által mintegy „létrehozuk” ellentmondásmentességet.¹⁷ Az ellentmondásmentes metafizikai lehetőség, „ez a 'possibilis' felcserélhető a teljes létezővel”¹⁸, azaz ún. konvertibilis transzcendentálé. Minden létező azért lehetséges, mert mivolta ellentmondásmentes.

A metafizikai potencia teljes mértékben független bármely egzisztens létmód eleve adottságától. Scotus ezen gondolata rendkívül merész, hiszen ha az objektív potencia ilyen mértékben független a kauzális processzusoktól, azaz a „*teremtendő lélek esszenciája potenciában van saját létezésére vonatkozóan*”¹⁹, akkor felmerül az a probléma, hogy hogyan áll fenn a teremtés előtt ez az esszenciális létvonatkozás, amennyiben zárójelezzük a teremtés kauzális viszonyát.

ISTEN AKARATA ÉS A TÍZPARANC SOLAT

A keresztény kinyilatkoztatás fő etikai imperatívuszait az ószövetségi Tízparancsolatban²⁰ és Krisztus Hegyi beszédében²¹ olvashatjuk. Az általános középkori felfogás szerint – eminens módon van jelen ez Aquinóinál –, a keresztény kinyilatkoztatás e két alapvető etikai útmutatásának normativitása eltérő forrásokból ered.

A Tízparancsolat törvényei etikai minőségükben nem különböznek a *természetes* erkölcsi törvényektől, melyeket a természetes észhasználat által, bármiféle szupranaturális mozzanat nélkül megismerhetünk. Jóllehet a Tízparancsolat előírásait Isten tényszerűen kinyilatkoztatta Mózesnek, azok normatív jellege mégsem ezen aktus folyománya, hanem a parancsolatokban benne foglalt fogalmak analitikus következménye. A Tízparancsolat normativitása egy tőről fakad a keresztény kinyilatkoztatás előtti görög-római világ természetes erkölcsi meggyőződéseinek normativitásával.

¹⁷ E gondolatmenethez vö. Perler (2002) 217–230 és Honnefelder (1990).

¹⁸ Duns Scotus: Op. Phil., uo.

¹⁹ Duns Scotus: Op. Phil. IV, 524–525 (*In Metaph.* IX, q. 1–2, n41)

²⁰ 2Móz. 20:1–14

²¹ Mát. 5–7

A Hegyi beszédet azonban csak olyan személy tekintheti magára nézve kötelező jellegűnek, aki azon *szupranaturális* meghatározottságánál fogva ismerte meg azt, hogy hisz a keresztény Istenben. A Krisztus által hangoztatott felebaráti szeretet tartalmi hasonlósága ellenére is radikálisan különbözik a *benevolentia* cicerói sztoikus eszményétől. A felebaráti szeretet megfogalmazásában szereplő fogalmakból nem következik analitikusan, hogy ne az ellentéte volna a paradigmaticus erkölcsi parancs. Elgondolható olyan világ, ahol a mértékadó erkölcsi alapelv nem úgy hangzik, hogy *Amit akartok azért, hogy az emberek ti veletek cselekedjenek, mindazt ti is úgy cselekedjétek azokkal*.²²

Scotus a Tízparancsolat normativitásának tárgyalása közben²³ rákérdez arra, hogy vajon a lopás fogalmából tényleg következik-e az, hogy a *Ne lopj!* a paradigmaticus erkölcsi parancs, és hogy Isten számára nem állt-e fenn annak lehetősége, hogy egy olyan világ megteremtésére irányuljon akarata, amelyben az ellenkező *Lopj!* parancs lesz az általános erkölcsi törvény. Scotus válasza az egyiptomiak megrablása (*spoliatio aegytorum*) híres problémáját veti fel. Isten – úgy tűnik – kifejezetten megparancsolta a zsidóknak, hogy a kivonulás előtt vegyék el az egyiptomiak arany és ezüstedényeit, majd vigyék azokat magukkal. Az ószövetségi példa amellet szól, hogy Isten felfüggeszthette a Tízparancsolat előírását, amennyiben kifejezetten a lopást parancsolta meg a zsidóknak. Hiszen amit a zsidók tettek – így Scotus – az kimeríti a lopás jogi fogalmát, azaz más tulajdonának elvételét (*ablatis rei alienae*).

Aquinói válasza a problémára²⁴ természetesen az volt, hogy nem sérül a Tízparancsolat, hisz a zsidók tette nem merítette ki a lopás fogalmát: jogosan megillették őket az egyiptomiak ezüstitárgyai, amennyiben ezek az egyiptomiak által a zsidókon elkövetett jogtalanságok viszonzásai. Aquinói megoldásában az a fontos, hogy ily módon nem sérül az az elv, hogy a *Ne lopj!* normativitását a lopás fogalmából a természetes ész használatával vezessük le. Isten nem parancsolta meg a lopást, mert a természetes erkölcsi elvek felfüggeszthetetlenek.

Scotus ezzel szemben amellet érvel, hogy fennáll annak lehetősége, hogy elgondolható egy olyan világ, ahol a *Lopj!* volna az általános erkölcsi parancs. A Tízparancsolatot két részre kell bontanunk: a közvetlenül Istenre vonatkozó első három parancs – jóllehet a Sabbath megtartásának parancsa nyilvánvaló időreferencialitásánál fogva problematikus – a természetes erkölcs része: Isten nem akarhatja, hogy ne legyen vallási kultusz tárgya. A

²² Mát. 7:12

²³ Duns Scotus: III. Sent. dist. 37.

²⁴ Aquinói Tamás: *Summa Theologiae* IIa-IIae q. 66 a. 5.

második hét parancs azonban azért érvényes, mert része a kinyilatkoztatásnak és Isten akarhatta volna az ellentétüket is.

A Tízparancsolat normativitás-igénye megalapozásának eltérő megfogalmazásai Aquinóinál és Scotusnál jól mutatják a kontingencia és az akarat kérdésének megítélésében jelentkező különbségeket. Aquinói tézise, miszerint a *Ne loqj!* parancs nem sérül az ószövetségi történetben foglaltak szerint, az emberi szabad akaratot teljes mértékben az emberi értelem alá rendeli: az akarat szabadsága az ember nembeli lényege, az értelem használata által megállapított jó realizálására irányul. A szabad akarat célja ily módon az alternatívák nélküli intellektuális jó kivitelezése. A világ tényeinek kontingens fennállása nem képes kikezdeni ezt az intellektualizmust, hiszen a kontingencia egyfelől a mozgatatlan mozgató teljes világ-determinációjának *gátoltsága* révén jelentkezik a világban, másfelől e kontingens tények nem szinkrón, hanem diakrón módon rendeződnek egymáshoz. Az akarat számára metafizikai motívumok miatt nem biztosított az egyenrangú alternatívák közötti választás.

Scotus ezzel szemben azt vallja, hogy a szabad akarat egyáltalában vett feltétele a szinkrón possibilitások adottsága. Az akarat csakis azért lehet szabad, mert ugyanolyan módon képes két egyszerre adott majdani világállapot realizálására irányulni. Az ember intellektuális mérlegelése nem képes felülmúlni az akarat e képességét. Ez mindenképpen egyfajta voluntarista etikai beállítottságra utal, mely voluntarizmus különböző megítélés tárgyát képezte az évszázadok folyamán. Részletek ismertetése helyett leszögezhetjük, hogy az általános filozófiatörténeti vélekedés szerint Scotus nagy részben felelős a kései skolasztika antiintellektuális-voluntarista attitűdjéért. Ha a *Ne loqj!* parancs normativitása Isten semmitől – és különösen semmiféle intellektuális motívumtól – nem befolyásolt akaratának függvénye, akkor az ezen előírásoknak való engedelmesség a merő fundamentalizmus vádjával illelhető. Fontos azonban hangsúlyozni, hogy Scotus az isteni és az emberi akarat problémáját a kontingens létezés kontextusába helyezi, amely kontingencia mint létezés transzkategóriális jellemzője az ellentmondásmentesség igen-csak racionális kritériumai mentén körvonalazódik. A Scotus-szal szemben hangoztatott voluntarizmus-vád tehát legalább is mérsékelhető azzal, hogy a skót gondolkodó még Isten számára is kötelezővé teszi azt, hogy csak possibilitásokra vonatkozhat akarata, melyek ellentmondásmentesen artikulálhatóak. Ha Scotus voluntarizmusát valamiféleképpen a modern akarat-felfogások előfutárának tekintjük, akkor nem szabad elkerülnie figyelmünket annak a látszólag paradox ténynek sem, hogy e szabadság messzemenően támaszkodik a szinkrón possibilitások metafizikai elméletére. Vagyis: az Aquinói-féle intellektuális etikai objektivizmus kritikája Scotusnál nem nominalista oldalról valósul meg: az emberi szabadság scotusi doktrínája a szinkrón possibilitások elméletének kifejezetten realista háttere előtt bomlik ki.

IRODALOM

- AQUINÓI SZENT TAMÁS: *Opera omnia*. Editio Leonina. 16 vols. Róma 1882-.
- DUNS SCOTUS (1994) *Contingency and Freedom. Lectura I. 39*. Introduction, Translation and Commentary by Vos Jaczn/Veldhuis/Looman-Graaskamp/Dekker/Den Bok. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London.
- DUNS SCOTUS: *Opera Philosophica*. Ed. by G. J. Etzkorn. St. Bonaventure, New York 1997-.
- HEIDEGGER (2001), MARTIN: *A fenomenológia alapproblémái*. Ford. Demkó Sándor. Osiris, Budapest.
- HONNEFELDER (1990), LUDGER: *Scientia transcendens – Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters un der Neuzeit (Duns Scotus–Suárez–Wolff–Kant–Pierce)*. Felix Meiner, Hamburg.
- KNUUTTILA (1993), SIMO: *Modalities in Medieval Philosophy*. London 1993.
- PERLER (2002), DOMINIK: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- VOS (2008), ANTOINE: *The Philosophy of John Duns Scotus*. Edinburgh University Press.

Nietzsche szövegeiben több olyan fogalmat is találunk, amelyek végső magyarázóelvekként szolgálhatnak a gondolkodás egésze számára. Ilyen az „élet”, a „*phüszisz*”, az „örök visszatérés” és a „hatalom akarása”. A végső magyarázó elv alatt olyan fogalmat értek, amely egyfelől lehetővé teszi Nietzsche számára az antropomorf világtértelemezés leegyszerűsítő sémáiból való kimozdulást, másfelől a perspektivikusság szétartó tendenciája ellenére a gondolkodást egységbe foglalja, és ha nem is végső okként, de valamiféle princípiumként, átfogó értelmezést lehetővé tévő vezérelvként szolgál. Egy ilyen magyarázó elv tehát egyszerre mozdul el az emberi, túlságosan is emberi perspektívától és teszi lehetővé az így feltáruló fenomén sokaság értelmezését. Úgy vélem, ezt a funkciót tölti be Nietzsche első korszakában az élet schopenhaueri ihletésű fogalma, amelynek alapján lehetővé válik a kultúra különféle alakzatainak mélyebb megértése. Ahogy *A tragédia születése* 1886-ból származó előszavában olvasható: a feladat, „amelynek ez a vakmerő könyv első ízben merészelt nekirugaszkodni: *hogyan tudományt a művész szemszögéből nézze, a művészetet viszont az életéből...*”¹ A tudomány az esztétikára, az esztétika pedig végső soron az élet fogalmára támaszkodik.

Középső korszakában hasonló jelentőségre tesz szert a *phüszisz*, vagyis a természet egy olyan fogalma, amely független a természettudomány kvázi-metafizikai megközelítéseitől, mégis a természet eleveenségére támaszkodik. A természettudomány, amely – *A vidám tudomány* szavaival – Isten árnyékaként borul a valóságértelmezésünkre, még mindig metafizikai abban az értelemben, hogy a megtapasztalható világ mögött vagy magában ebben a világban az örök természettörvények időtlen világát posztulálja. Ezzel szemben fogalmazza meg Nietzsche azt a természetszemléletet, amely nem a természettörvények, hanem a szükségszerűség, a „lét szép káoszának”² fogalmára épül, és amely lehetővé teszi az élet és az értékek gyökeres átalakítását.³

¹ Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése*. Fordította Kertész Imre. Budapest, Európa. 1986. 9. o.

² Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap. 1997. 277§. 198. o.

³ A természet új felfogása az új természetfilozófián keresztül minden egyéb tudományt megváltoztat: „*fizikusoknak kell lennünk, hogy minden értelemben alkotók lehessünk*”. *A vidám tudomány* i.m. 335§. 242. o.

A 80-as évek elején, egymással úgyszólván párhuzamosan bukkan fel az örök visszatérés és a hatalom akarása, mint az életen és a *phüszisz*-en is túli magyarázóelv. Noha a kettő szorosan egymásra utal, mégsem ugyanazt fejezik ki.⁴ Úgy vélem, akkor válik a két fogalom szerepe és jelentősége közötti különbség nyilvánvalóvá, amikor Nietzsche-nek azokat a tervezeteit olvassuk, amelyekben kései főművének a gondolatait próbálta szerkezetileg egybe fogni. A *hatalom akarása* címmel megjelent összeállítás kérdéses volta részben éppen abból táplálkozik, hogy Nietzsche egyre kevésbé tartotta az örök visszatérés gondolatát középponti elvnek. Az összeállítás azonban még egy olyan tervet vesz alapul, amelyben az örök visszatérés centrális pozícióban van. Az a gondolat, amely ezekben a kései tervezetekben egyre jobban előtérbe nyomulni látszik, nem más, mint a hatalom akarása.⁵

Noha, amint már említettem, a fogalom nem választható el más, nagyjelentőségű fogalmaktól – említhetnénk még az embert felülmúló ember vagy a nihilizmus fogalmát – a következőkben mégis így próbálom kezelni.

1. A FOGALOM MEGJELENÉSE

A fogalom első megjelenéseinek egyike A *vidám tudomány* 349§.-ában található. Nietzsche itt az önfenntartás túlságosan is leszűkítő és korlátozó elvét állítja szembe a hatalom kiterjesztésére törekvő tendenciával, amelyben minden ösztön végső mozgatóelvét pillantja meg. Az önfenntartás ösztöne a korabeli tudományosságban a létért vívott küzdelem darwini elvében jelenik meg. „A létért vívott küzdelem *kivétel* csupán, az élet akarásának átmeneti korlátozása; a létért vívott kis és nagy küzdelem egyaránt a bőség, a növekedés, a terjeszkedés, a hatalom körül folyik, a hatalom akarásának megfelelően, amely nem egyéb az élet akarásánál.”⁶ A hatalom akarásának a fogalma tehát ekkor még többé-kevésbé azonos jelentésű az élet akarásának fogalmával. Az élet akarásának fenoménjét azonban Nietzsche szerint az önfenntartás és a létért vívott küzdelem gondolata rosszul interpretálja, ezért más

⁴ Vö. Günter Abel: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1998.; Tatár György: *Az öröklét gyűjtője. Nietzsche és az örök visszatérés gondolata*. Budapest, Gondolat, 1989. Az örök visszatérés morális értelmezéséhez lásd korábbi tanulmányaimat: *Az örök visszatérés imperatívusza*. Holmi 2004/10. 1275–1286. o.; *Örök visszatérés és gyűlölet*. In: *Lábjegyzetek Platónhoz. A gyűlölet*. Szerk. Dékány András, Laczkó Sándor. Szeged, Librarius, 2008. 234–244. o.

⁵ Lásd a KSA kiadóinak kommentárját a hagyaték és „A hatalom akarása” címen megjelent gyűjtemény viszonyáról. Giorgio Colli – Mazzino Montinari: *Kommentar zu den Bänden 1–13*. In: Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe 14*. (KSA) Hrsg. G. Colli – M. Montinari. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 1999. 383–400. o.

⁶ A *vidám tudomány* i.m. 263. o.

irányból kell kiindulni, és ehhez szolgál alapot az új fogalom. Mivel ebben az új fogalomban az akarat mind az élet, mind az erő fogalmával szoros kapcsolatban áll, ezért érdemes tisztázni e két rokonfogalommal való viszonyát.

Az *Így szólt Zarathustra* második részében az élet akarása és a hatalom akarása már világosan elkülönül egymástól. Az *ön-felülmúlásról* című beszéd – az utalások alapján meglehetősen világosan – Schopenhauer élet-akarás [Wille zum Leben] fogalmának kritikáját fejt ki. A schopenhaueri akarat általános lét- és életprincípium, univerzális hajtóerőként azonban teljesen vak és értelmetlen. Nem a célszerűség hiányát rója fel Nietzsche, hiszen a célszerűség a természet jelenségeinek hibás antropomorfizálása. Valami más, lényeges mozzanat hiányzik ebből a fogalomból. „Az igazságot persze igencsak elhibázta az, aki a 'lét akarásának' szavával vette célba: nincs ilyen akarat. (Mert: ami nincs, nem bír akarni; ami pedig létezik, hogyan akarahatna létrejönni még!) Csak ahol élet van, ott van akarat is: csak hogy nem életakarat, hanem – így tanítom én – a hatalom akarása!”⁷ Az élet akarása tehát homályosan értelmezett fogalom, mert ami él, az nem egyszerűen csak élni akar, hiszen az élet már adott a számára, hanem az élete révén még valami mást is akar. Ennek a „valami másnak” a megfogalmazására vezeti be Nietzsche az akarat új fogalmát. „A hatalom akarására leltem mindenütt, hol csak előre akadtam.”⁸ Vagyis nem az erények mozgatják a világot, nem is szociális vagy vallásos hajtórugók, még csak nem is a hasznosság, vagy a fejlődés. Minden emberi akarat egyetlen impulzust követ: minden akarás, még az igazság akarása és a morális jó akarása mögött is a *hatalom akarása* [Wille zur Macht] a titkos mozgatórugó.

Az akarat ezen új fogalma azonban nem csak az élet akarásának fogalmától, hanem a fizikai világszemléletet uraló erő fogalmától is különbözik. Egy 1885 nyarán keletkezett szövegben ezt olvashatjuk: „Az erő győzelemittas fogalma, amellyel fizikusaink megalkották Istent és a világot, még némi kiegészítésre szorul: belső világot kell hozzárendelni, amelyet a 'hatalom akarásaként' jelölnék meg, vagyis az erő megmutatásának lebírhatatlan vágyaként; vagy a hatalom alkalmazásaként, ill. gyakorlásaként, alkotói ösztönként, stb.”⁹ Az erő fizikában alkalmazott fogalma ezek szerint egy komplex jelenségnek csupán az egyik, úgyszólván „külső” oldalát mutatja meg. Ennek a komplex jelenségnek a mélyebb valóságát igyekszik feltárni Nietzsche a hatalom akarásának fogalma révén.

⁷ Friedrich Nietzsche: *Így szólt Zarathustra*. Fordította Kurdi Imre. Budapest, Osiris/Gond. 2000. 143. o.

⁸ Uo. 142.

⁹ Friedrich Nietzsche: *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Cartaphilus. 2002. 619§. 270. o. (Vö. KSA 11, 563. o.)

2. A FOGALOM ÉRTELMEZÉSEI

A hatalom akarása, mint általános lételev egyszerre mutat szoros rokon-ságot az élet és az erő fogalmával, ugyanakkor mindkettőtől különbözik. A hatalom akarása nem élet és erő egyszerre elgondolva, vagyis nem a következő formula fejezi ki helyesen: „élet + erő = hatalom akarása”. Ennek a különös, nehezen értelmezhető fogalomnak Nietzsche írásaiban is rendkívül sok jelentésrétege van és ebből a gazdag, de nem minden kétértelműségtől mentes jelentéstartományból az értelmezők hajlamosak voltak egy-egy szembeötlő vonást kiemelni.

A leginkább egyoldalú értelmezések a hatalom akarásának fogalmát az emberi élet egy-egy részterületének hangsúlyozásával közelítették meg.¹⁰ A következőkben inkább a filozófiai értelmezések tendenciáit említeném meg. Nagyon leegyszerűsítve azt lehetne mondani, hogy a fogalom filozófiai értelmezésének két szélső pólusa alakult ki. Az egyik értelmezés szerint a hatalom akarása a hatalomnak az akarása, vagyis az akarat végső célja a hatalom (bármit értsünk is hatalom alatt, mások feletti hatalmat, a dolgok feletti hatalmat vagy önmagunk feletti hatalmat). A másik értelmezés szerint nem a hatalmat akarjuk, hanem a hatalom az, ami akar a hatalom akarásában. Az első tendenciára Heidegger nagyhatású Nietzsche értelmezése ad példát.¹¹ Heidegger, aki Nietzsche egész filozófiájának középponti gondolatát látta meg a fogalomban, a hatalom akarását nem a metafizika tendenciáitól való megszabadulásként fogta fel, hanem a metafizika betetőzéseként. A hatalom akarásában a feltétlen rendelkezésre állás akarása (unbedingtes Verfügen-Wollen), valamint a szubjektum mértéktelensége fejeződik ki, vagyis a nyugati metafizika lényege.¹² Heidegger értelmezése időnként azt sugallja, hogy az egész nietzschei akarat-elképzelés az esztétikában nyeri el végző alapzatát, és ez valahogy megmenthetné a kritikától, ám Heidegger ebben is a művészi szubjektum létének állítását, vagyis egy művészet-metafizikát pillant meg. Az értelmezési tendenciák másik végletét például Deleuze fel-fogása testesíti meg, amely szerint Nietzsche-nél az akarat nem a hatalmat akarja, hanem a hatalom az, ami akar az akaratban, az akaratban akaró hatalom fogalma pedig egy differenciális ontológia fő vonalait rajzolja elő.¹³

¹⁰ A fogalomnak, mint tudjuk, volt priméren politikai értelmezése (pl. Alfred Baeumler: *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. 1931), zseniesztétikai értelmezése és még sorolhatnánk.

¹¹ Martin Heidegger: *Nietzsche I–II*. Neske, Pfullingen, 1961.

¹² Vö. Werner Stegmaier: *Auseinandersetzung mit Nietzsche I. Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers*. In. Dieter Thomä (hrsg.): *Heidegger Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Stuttgart – Weimar, Metzler, 2003. 202–210. o.

¹³ Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. Fordította Moldvay Tamás. Budapest, Gond – Holnap, 1999.

3. A FOGALOM JELENTÉSRÉTEGEI ÉS ASPEKTUSAI

A vak, céltalan és értelmetlen életakarattal szemben a hatalom akarásának pozitív jellemzői vannak. Az *Így szólott Zarathustra* említett fejezetében két mozzanat kerül elő: 1) a hatalom akarása a parancsolás és engedelmeskedés, az erősebb és gyöngébb, a kisebb és a nagyobb erő viszonyában értelmezhető; 2) a hatalom akarásának másik jellemzője az önfelülmúlásra törekvés. „Emezt a titkot pedig maga az élet árulta el nekem: 'Íme – mondotta -, az vagyok én, *aminek mindétig fölül kell múltnia önmagát*.'”¹⁴ Az első jellemző az erők egymással való küzdelmét mutatja meg, tehát az akarást egy másik akarással szembeni mozgásában fejezi ki, a második jellemző pedig önmagában tekintve írja le az akarás belső dinamizmusát. Az akarás sem más akarat-tal szemben, sem önmagával szemben nem statikus, hanem mozgásban van: erőinek kibontakoztatására és kifejezésére tör, vagyis kifelé, egy másik akarat vonatkozásában terjeszkedésre és bekebelezésre, befelé, önnön magára való vonatkozásában pedig önmeghaladásra, fejlődésre, továbblendülésre.

Zarathustra azonban nem elégszik meg ennyivel, hanem egy további mozzanattal is kiegészíti a hatalom akarásának jellemzését, és ezzel végleg elvlasztja az életakarat minden egyéb (spinozista, schopenhaueri és darwiniánus) fogalmától. Ez a mozzanat – különös módon – az akaratot nem a jelen és jövő vonatkozásában tekinti, ahogy megszoktuk, vagyis az akaratot nem egy megvalósítandó cselekedet felől érti, hanem az akarat *múlthoz való viszonyát* fejezi ki. Az akarat múlthoz való viszonya pedig a legkevésbé sem az akarat eredetét, kiindulópontját jelentő motivációkat tárja fel, hanem egészen más módon viszonyul a múlthoz. Talán ez az a pont, ahol a legvilágosabban látszik, hogy Nietzsche radikálisan új értelemben fogja fel az akarat működését.

A szöveg nem csak a hagyományos értékek lerombolását tűzi ki célul, hanem azt is meg akarja mutatni, hogy van mód új értékek teremtésére. Ám ahhoz, hogy eljussunk az új értékek teremtésének forrásához, meg kell szabadulni attól, ami az eddigi torz értékeket kialakította: a nehézkedés szellemétől (Geist der Schwere). A nehézkedés és a neheztelés egy töről fakad és számtalan alakja van. Másokkal szemben a bosszúvágy és az irigység formáit öltheti, önmagunkkal szemben pedig bátortalanságként és kishitűségként jelentkezik. A nehézkedés szelleme most ez utóbbi összefüggésben érdekes. A szellemre leselkedő nehézkedés egyik leggyakoribb alakja az, amikor saját múltunkkal, ennek esetlegességeivel, fájdalmaival és szenvedéseivel nem értünk egyet. Amikor nem tudjuk vállalni ezt a múltat, de nem is tudunk elszakadni tőle. Nietzsche szerint azonban nem egyszerűen meg kell tanulnunk megbékélni a múltban megesett és mégoly fájdalmas emlékekkel,

¹⁴ *Így szólott Zarathustra* i.m. 142. o.

a feladat ennél is nagyobb: a gondolkodó csak akkor tud megszabadulni a nehézkedés szellemétől, ha a múltat *visszafelé* is tudja akarni. „Megváltani az elmúltakat, és 'Így akartam!'-má újjáteremteni minden 'Megesettet' – ezt nevezném csak megváltásnak én!”¹⁵ A múlttal való viszonyt nem az élet szükséges terheként kell tehát felfogni, nem az elvesztett boldogság fájdalmával és az elszenvedett sérelem keserűségével való megbékélés a cél. Vagyis a szellemnek nem egyszerűen ki kell engesztelődnie a múlt negativitásával, a veszteséggel, a fájdalommal, a kudarcokkal. „A megbékélésnél is magasabbrendűt kell akarjon az az akarat, mely a hatalomnak akarása -: ámde mindezt miként éri el? Ki tanította meg vajon akarni visszafelé is?”¹⁶

A múlttal való viszony jól értelmezhető az értékeket hordozó teve, az értékeket összetörő oroszlán és az értékeket teremtő gyermek, vagyis a szellem három alakváltozata alapján.¹⁷ A megbékélés, mint pusztá belenyugvás a múltba a teve állapotának felel meg. A teve türelmesen hordozza a múltat és elfogadja, hogy a múlt negativitása megismétlődhet újra és újra. Az oroszlán lázad a múlt ellen és igyekszik ebből a múltból kiszakítani a jelenét, vagyis megtagadja a múltat, és főleg azt tagadja, hogy a múlt nehézségei megismétlődhetnek. Az oroszlán fellázad a múlt és az értékek szövetsége ellen. A gyermek, aki szent igenléssel teremt, a múltban megesett – akár pozitív, akár negatív – élményeket nem teherként hordozza, de nem is távolodik el tőlük a tagadás révén, hanem elfogadja, affirmálja, mintegy beemeli őket a jelenébe. A szellem ebben az alakjában megfosztja negativitásától a múltat, elfogadja ezt a múltat, de nem passzív beletörődéssel, hanem akaratának legteljesebb igenlésével. A szellem legmagasabb fokán mind a nehezítés és a kudarc passzív negativitása, mind a sértettség és a dac dühödt negativitása megszűnik. Az akarat szabaddá válik a negativitástól, a nehézkedés szellemétől, vagyis: megtanul visszafelé akarni.

A parancsolás akarása, az önfelülmúlásra törekvés és a múlt igenlése, mint három alapmozzanat már kirajzolja a hatalom akarásának egy bizonyos aspektusát, de még nem tárja fel a fogalom teljes jelentésmezijét. E három mozzanat alapján tulajdonképpen még nem a világértelmezés új princípiumát nyertük el, hanem egy pszichológiai és egzisztenciálfilozófiai elvet, amely arra a kérdésre válaszol: hogyan éljünk és gondolkodjunk, hogy képesek legyünk megszabadulni a nehézkedés szellemétől?

Nietzsche azonban ennél sokkal nagyobb terhet ró a fogalomra, hiszen bizonyos értelemben, legalábbis utolsó korszakában, a gondolkodás egészét e különös fogalomnak kellene hordoznia. A hatalom akarásának gondolata tehát nem merülhet ki életvezetési tanácsokban, nem csupán azt jelenti, hogy

¹⁵ *Így szólott Zarathustra* i.m. 171. o.

¹⁶ *Így szólott Zarathustra* i.m. 173. o.

¹⁷ Lásd „A három átváltozásról” című beszédet. *Így szólott Zarathustra* i.m. 31–33. o.

„változtasd meg életed”. A hatalom akarása olyan princípiummá növi ki magát, amely a fizikai természet, az eleven organizmusok világa és a kulturális világ jelenségei számára is alapelveként, mégpedig ontológiai alapelveként szolgál.

4. A HATALOM AKARÁSA, MINT ONTOLÓGIAI ALAPELV

A hatalom akarása nem egy bizonyos életjelenség magyarázata, hanem „kísérlet minden történés új értelmezésére”.¹⁸ A fogalom feladata tehát az, hogy egészen újszerű rálátást adjon a valóságra, másrészt pedig ne magyarázatként, hanem az értelmezés elveként működjék. Nietzsche gondosan megkülönbözteti a magyarázat és az értelmezés fogalmait.¹⁹ Ám nem úgy gondolja, hogy vannak önmagukban megálló tények, amelyeket lehet egyfelől oksági módon magyarázni, másfelől a tudományos szemlélet leszűkítő jellegén túllépve egy gazdagabb értelmezési mezőbe állítani. A legfontosabb állítása az, hogy nincsenek tények önmagukban. „Minden történés interpretatív jellege. Nincs esemény önmagában. Ami megtörténik, nem más, mint egy interpretáló lény által kiválogatott és összefoglalt jelenségek csoportja.”²⁰ Nem a magyarázat tudományos, illetve kvázi-metafizikus jellegével van baj, hanem az ennek alapjául szolgáló feltevésével, nevezetesen avval a meggyőződéssel, hogy vannak olyan tények és események a világban, amelyek függetlenek egy megfigyelő értelmező perspektívájától. „Nem létezik tényálladék, minden folyékony, képlékeny, megragadhatatlan, visszahúzódó.”²¹ „A világ, amihez valamennyi közünk van, hamis, vagyis nem tényszerű, hanem megfigyelések kicsiny összességének kerekítése és kiigazítása; 'folyamatban van', akár valami változó, alakuló, 'levésben lévő', önmaga helyét állandóan változtató hamisság, amely sohasem közelít az igazsághoz, mivel – 'igazság' nem létezik.”²² A megismerés perspektivikussága egyszerre jelenti azt, hogy nincsenek olyan, önmagukban megálló tények és események, amelyek függetlenek lennének az értelmező pillantástól, vagyis hogy nincsenek atomi valóságmozzanatok. A tény, a jelenség, illetve az esemény ugyanis nem választható el attól a perspektívától, amelyben tapasztalt tényként, felfogott jelenséggént, értelmezett eseményként megjelenik. Másrészt azonban a sokféle perspektívát nem fogja össze egy végső perspektíva, amely az értelmezés számára szilárd alapot és végső horizontot jelentene. Vagyis sem a dologi oldalon nem található végső egység, sem a perspektívák oldalán.

¹⁸ Ez a megfogalmazás egy 1885 augusztusából származó tervezetben szerepel: „Der Wille zur Macht. Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens.” KSA 11. 619. o.

¹⁹ „Ausdeutung, *nicht* Erklärung.” KSA 12. 98. o.

²⁰ KSA 12. 38. o.

²¹ A *hatalom akarása* i.m. 265. o.

²² A *hatalom akarása* i.m. 268. o.

Az „igazság nem létezik” kijelentés azonban nem valamiféle sommás relativizmust mond ki, hanem követelményt állít a gondolkodás elé: úgy kutatni tovább a valóságot, hogy közben tudatában vagyunk saját tapasztaló és értékelő perspektívánk partikularitásának. Más szóval: ha megkérdőjelezzük az objektív megismerésbe vetett hitet és a végső perspektíva gondolatát, akkor sem szűnik meg a gondolkodás, mindössze a feladat válik nehezebbé, hiszen a korábbi, jól bejáratott és megszokott magyarázati sémákat fel kell adni és a gondolkodás új útjait kell feltárni.

Nietzsche ontológiai viláértelmezésének főbb tendenciáit három pontban foglalnám össze: 1) lét helyett a keletkezés (Sein - Werden), 2) egység helyett sokaság, 3) reaktív erők helyett aktív erők (nihilizmus helyett értékelés és teremtés). A fogalmak azonban bonyolult módon fonódnak egymásba és az indásan egybefonódó aspektusokat a hatalom akarásának fogalma tartja egyben. Mivel itt a fogalmi összefüggések nagyon komplex hálózatával van dolgunk, az értelmezés sokféle irányt és sokféle vezérfonalat követhet. Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy egyetlen utat járjak végig, ez az út az *akarat fogalmának lebontása a test vezérfonala mentén*. Az akarat fogalmának átértelmezése három lépést rajzol ki: az egységes akarat illúziója felől az akarat sokaság megpillantása felé tartó mozgás jelenti az első lépést, az akaratok mögött az ösztönök feltárása a második lépés, az ösztönök erő sokaságként való felfogása pedig a harmadik. Ennek az összefüggésrendszernek a feltárásához a vezérfonalat azonban nem az akarat morális, szociális vagy politikai értelmezése adja, hanem a test megfigyelése.

5. A TEST, MINT MÓDSZERTANI KIINDULÓPONT

A *Túl jón és rosszon* 23§.-ban Nietzsche kijelenti: a morálon túlra merészkedő gondolkodás azt követeli, „hogy a pszichológia ismét ismertessék el a tudományok királynőjeként, akinek a szolgáltatáért és előkészítéséért létezik az összes többi tudomány. Mert immár megint a pszichológia lett az alapproblémákhoz vezető út.”²³ E megjegyzés alapján gondolhatnánk úgy, hogy az, aki ezeket a sorokat írta, tudományelméletét az emberi lélek megfigyelésére próbálja alapozni, és minden egyéb ismeretet az emberi lélek vizsgálataira vezet vissza. Vagyis valamiféle különös, tisztázatlan pszichologizmusról van szó. A szöveg azonban nem hagy kétséget afelől, hogy Nietzsche itt nem engedményt tesz a korábban gyakran bírált lélek-metafizikának, hanem egy olyan pszichológiában gondolkodik, amelynek – meglehetősen módton – semmi köze a lélekhez, a szellemhez vagy a tudathoz. „Hogy a pszichológiát mint a *hatalom akarásának* morfológiáját és *fejlődéstanát* fogják fel, ahogyan

²³ Friedrich Nietzsche: *Túl jón és rosszon*. Fordította Tatár György. Budapest, Műszaki. 2000. 25. o.

én fogom fel – azt még gondolatban sem érintette senki.”²⁴ A pszichológia tehát nem az emberi lélek tudománya, hanem a hatalom akarásának morfológiája. Hogyan lehetséges ez? Úgy, hogy a pszichológia nem a lélek jelenségeit, hanem a testet vizsgálja. Az így értett pszichológia inkább „fizio-pszichológia”, de nem a XIX. század végén kialakuló pszichofiziológia, vagyis nem a tudat jelenségeinek naturalizálása, hiszen Nietzsche szemében a test sem abban az értelemben test, ahogy azt a természettudomány érti.

Egy olyan pszichológia számára, amely a hatalom akarásának morfológiája, a test szolgáltatja a vizsgálódás vezérfonalát. „A test vezérfonalán beláthatatlan sokféleség mutatkozik; módszertanilag megengedett, hogy a jobban tanulmányozható gazdagabbat használjuk vezérfonalul a szegényebb [Énünk] megértéséhez.”²⁵ A szellembe vetett hitnél tehát alapvetőbb a test valósága, ez a belátás teszi lehetővé a szellem alapjául szolgáló mozzanatok, vagyis az Én, a lélek és az akarat fogalmának átértelmezését. Ahogy az én egysége és Léte valami látszatszerű, ugyanúgy a lélek egysége és léte, vagyis a „lélekatomisztika”²⁶ is illúziónak bizonyul. A test immár nem a lélekkel szembeállított valóság, hanem az egyetlen valóság. Ahogy Zarathustra fogalmaz: „Test vagyok egészen, semmi más; a lélek szó pedig azt mondja: valami testi.”²⁷

A test vizsgálata tehát nem valamiféle durva materializmust jelent, hanem a metafizika általánosító tendenciáival szemben éppen ellenkezőleg: a módszer és a megfigyelés megváltoztatását és kifinomítását igényli. Ha beszélhetünk egyáltalán Nietzschénél módszerről – márpedig ő maga is alkalmazza a módszertan kifejezést – akkor az véleményem szerint nem egyszerűsíthető valamiféle „esztétikai érzékenységre”. Ennek a nietzschei módszertannak az elemei: a distancia pátozsa, az érzékenység a részletekre, nem azonnal reagálni az ingerekre, megtanulni újra látni, megtanulni újra gondolkodni²⁸, a leegyszerűsítés akarata helyett az intellektuális lelkiismeret érvényesítése.²⁹ Csakis ezen az úton lehet megpillantani a megszokott és foglmaink által leegyszerűsített látszatigazságok mögött a sokalakú, mozgékony, keletkezésben lévő, gazdag valóságot. És ezen az úton lehet megpillantani a test jelenségeinek elemzésével azt a folyamatot, amelynek során a lélek, a tudat, az én foglmai létrejönnek, illetve az akarat fogalma kialakul.

²⁴ *Túl jön és rosszon* i.m. 24. o.

²⁵ *A hatalom akarása* i.m. 229. o. Ugyanez a gondolat más formában: „Lényeges: a testből kell kiindulni, ezt kell vezérfonálnak tekinteni. Ez az a sokkal gazdagabb jelenség, amely lehetővé teszi a pontos megfigyelést. A testbe vetett hit megalapozottabb a szellembe vetett hitnél.” *A hatalom akarása* i.m. 236. o.

²⁶ *Túl jön és rosszon* i.m. 18. o.

²⁷ *Így szólott Zarathustra* i.m. 41. o.

²⁸ Vö. Friedrich Nietzsche: *Bálsányok alkonya. Nietzsche kontra Wagner*. Fordította Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap. 2004. 56. o.

²⁹ *Túl jön és rosszon* i.m. 103. o.

A) Az akarat fogalmának lebontása

Az akarral kapcsolatos rögzült és félrevezető meggyőződések közül Nietzsche szerint a legfontosabb az a kettő, amelyek szerint 1) az akarat szabad, illetve 2) az akarat egységes. Túl kell jutnunk a szabad akarat fogalmán, hiszen testtel rendelkezünk, vagyis akaratunk aktusainkban elementáris módon vesznek részt ösztönök, affektusok és testi ingerek. Csakhogy nem ilyen egyszerű a helyzet: a nem-szabad akarat feltevését is el kell utasítanunk, mert az akaratnak, mint végső oknak, vagy az akaratnak, mint más jelenségek okozatának a felfogása egyaránt az ok-okozati viszony leegyszerűsítő sémájával dolgozik. Vagyis ugyanolyan együgyűség szabad akaratról beszélni, mint nem-szabad akaratról, ugyanis mindkettő mitologikus gondolkodás és fogalomalkotás eredménye. A szabad és a nem-szabad akarat szembeállítás helyett jobb kiindulópontot kínál az erős és a gyenge akarat ellentéte. Az erős és gyenge még többé-kevésbé antropomorf szembeállítását pedig ugyancsak tovább lehet finomítani és így jutunk el a legalapvetőbb különbséghez az akarral kapcsolatban, amelynek értelmében a teremtő, aktív akarat áll szemben a teremtetésre képtelen, passzív, reaktív akarral.³⁰

Az erős és gyenge, teremtő és passzív szembeállítása azonban még nyitva hagyja azt a kérdést, hogy az akarat vajon egységes fenomen-e, tehát az akarás egyetlen akaró centrumból származik-e, vagy pedig épp ellenkezőleg: egy cselekedetben több egymásba fonódó, vagy egymással küzdő akarral lehet szó? Schopenhauer felfogása szerint az akarat a legismertebb dolog a világon és ez az, amit a világból a legközvetlenebbül ismerünk meg. Ez a gondolat azonban Nietzsche számára egyszerű népi előítélet. „Az akarás nekem mindenek előtt valami *bonyolult*an összetettnek tűnik, valaminek, ami csak mint szó jelenik meg egységként, - s éppen az Egy szóban rejlik a népi előítélet.”³¹ Az akarás tehát, bármennyire is atomi jellegűnek látszik első pillantásra, a rábólintás egységének vagy az elutasítás egységének, vagyis egységes és bizonyos értelemben korlátlan képességnek³², valójában sokféle összetevőből, „alakaratból” áll össze. Ha igaz, hogy testünk „csupán sok lélek

³⁰ Az erős és gyenge akarat szembeállításához lásd: „A 'nem-szabad' akarat mitológia: a való életben csak erős és gyenge akarat szerepel.” (*Túl jön és rosszon* i.m. 21§.) Az aktív és reaktív szembeállításához lásd *A hatalom akarása* i.m. 847§.: „A klasszikus és a romantikus ellentéte mögött vajon nem az aktív és a reaktív ellentéte húzódik meg?”

³¹ *Túl jön és rosszon* i.m. 21. o.

³² Hiszen gondolhatom azt, hogy egy teljes akarásnál vagy teljes nem akarásnál nem lehet jobban akarni vagy nem akarni, más szóval, hogy az akarás kétértékű: vagy 1, vagy 0. Descartes például így fogja fel az akaratot: „Egyedül az akarat az, vagyis a döntés szabadsága, amit akkorának tapasztalok magamban, hogy semmiféle nagyobb akarat ideáját nem tudom megragadni.” René Descartes: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Fordította Boros Gábor. Budapest, Atlantisz, 1994. 71. o.

közös építménye”³³, akkor nem nehéz belátni, hogy az egységesnek tűnő akarat is több rétegből és több akaratból áll össze. Az akarat rétegeit a testi érzések (izomtónus, mozgási irányok, „el”, „oda”, stb.), a gondolkodás (az akarat vezérlő gondolata), illetve az affektusok (főlény, figyelem feszültsége, benső bizonyosság) alkotják. Az akarat összetevőit pedig számos alakarat, a test sokféleségét kifejezésre juttató kisebb akaratok sokasága jelenti.

Az akarat egységének illúziója egyrészt a nyelv működésének köszönhető, hiszen a nyelv ott is egységet, okozót, cselekvőt feltételez, ahol a folyamatok személytelen sokasága zajlik, az illúzió másik forrása pedig egy olyan gondolkodás, amely hagyja magát vezetni az általánosítás és az egyszerűsítés természetes nehézkedésétől.

B) Az ösztönök mint szervek

„A test vezérfonalát követve eleven lények sokaságaként ismerjük meg az embert, amely lények részint harcban, részint mellé- és alárendeltségben állnak egymással. [...] Az ember mint egész az organizmus mindazon tulajdonságaival rendelkezik, amelyek részben nem hatolnak el tudatunkig, részben mint ösztönök tudatosulnak.”³⁴ E szövegrész alapján a cselekvésben résztvevő sokféle akarat, vagyis az akaratsokaság fogalma az ösztön fogalmán keresztül mélyíthető tovább. Nem csak az mondható el ugyanis, hogy számos akarat működik egy cselekvésben, hanem az is, hogy „számos ösztön működik minden egyes cselekvésben”.³⁵ Az alakaratok fogalma leginkább az ösztön fogalmával világítható meg, az ösztön fogalma azonban a jelenségek más típusa felől gazdagítja az értelmezést, hiszen az ösztön mélyebben kötődik az organizmus fogalmához, mint az akarat.

Tudjuk jól, hogy Nietzsche számára mind a morál kritikájában, mind az esztétikai jelenségek újragondolásában nagy jelentősége volt az ösztön fogalmának. Nagyon leegyszerűsítve: az ösztönök elfogadása felszabadít, az ösztönök elnyomása az ész és a morál nevében pedig elkorcsosít.³⁶ A jelen összefüggés számára azonban az ösztön nem az élet és a racionalitás szembeállítására felől jelenik meg. A test vezérfonalát követő elmélkedés az ösztön egy más aspektusát igyekszik megközelíteni és ez az aspektus kapcsolódik az akaratok sokaságának problémájához. „Az ösztönök felfogásom szerint magasabb rendű szervek [Organe]: egymással összenőtt, egymást kölcsönösen

³³ *Túl jól és rosszon* i.m. 22. o.

³⁴ Friedrich Nietzsche: *„Az új felvilágosodás”. Jegyzetfüzetek az Így szólott Zarathustra keletkezésének idejéből.* Fordította Kurdi Imre. Budapest, Osiris/Gond, 2001. 263. o.

³⁵ *„Az új felvilágosodás”* i.m. 235. o.

³⁶ „Minden jó valójában ösztön – következőképpen könnyű, szükségszerű és szabad.” *A bálványok alkonya* i.m. 39. o.

organizáló, tápláló cselekvések, érzetek és érzelmi állapotok.”³⁷ Az ösztön fogalma tehát az organikus lét felől kap új értelmet. Az ösztön ebben az értelemben már nem vitális hajtóerő és természetes késztetés az emberi kultúra természetellenes tendenciáival szemben, hanem az organikus szerveződés egy bizonyos aspektusa, vagyis a szervek közötti összeköttetés formája. „A test különálló részei között távirati összeköttetés áll fenn – ez az úgynevezett ösztön.”³⁸ Az ösztön ebben az értelemben már nem biológiai kód, hanem a hajtóerők sajátos megformáltsága, a szervek közötti bonyolult együttműködés szabályozó rendszere.

C) Az élet mint erők összessége

A harmadik lépésben az organikus élet szerveződése, és e szerveződés tudatosuló megjelenései, az ösztönök, mélyebb alapot kapnak, mégpedig az élet – a korábbi felfogáshoz képest új – fogalma felől. „Életnek’ erők sokaságát nevezzük, amelyeket közös táplálási folyamat köt össze.”³⁹ „Az ’életet’ úgy tudnánk meghatározni, mint változó erőállapotok folyamatának tartós formáját, amelyben a különböző küzdőfelek egyenlőtlenül növekednek.”⁴⁰ Ezekből a meghatározásokból nem egy olyan életfogalmat olvashatunk ki, amely irracionális, örök és vak hatalom, ám nem is olyat, amely valamiféle felépítmény a fizikai világon. Az élet az erők sajátos szerveződése, nem pusztán a tudatos gondolkodás metaforikus ellentéte, a dionüszoszi princípium a szókratészi kultúrával szemben. Nietzsche ezen a ponton már nem valamivel szemben érdeklődik az élet fogalma, hanem önmagában, mint valamiféle végső fenomén. Ezért jelenik meg ezekben a kísérleti megfogalmazásokban az élet egyrészt erők sokaságaként, másrészt olyan sokaságként, amelyet valamilyen folyamat (közös táplálási folyamat, erőállapotok tartós folyamata) és e folyamatot irányító szabály alakít ki.

Az akarat lebontásának három lépcsőfoka tehát az akarat sokaság, az ösztön sokaság és az erő sokaság megpillantása. Ezzel azonban még mindig nem lehetünk elégedettek, hiszen az akarat, ösztön, erő három fokozata többé-kevésbé megfeleltethető a szellemi világ, az organikus világ és a fizikai világ hagyományos hármásának. Az a tény, hogy Nietzsche az egyes szinteken nem egységet, hanem sokaságot, sokféleséget pillant meg, kétségtelenül kitágítja az elemzés horizontját és a Lét-tel szemben a levés (Werden) mozgását teszi láthatóvá. Azt azonban még nem teszi világossá, hogy a hatalom akarása hogyan működhet átfogó magyarázó elvként.

³⁷ „Az új felvilágosodás” i.m. 221. o.

³⁸ „Az új felvilágosodás” i.m. 224. o.

³⁹ A hatalom akarása i.m. 277. o.

⁴⁰ A hatalom akarása i.m. 278. o.

6. MINDEN TÖRTÉNÉS ÚJ ÉRTELMEZÉSE

Ahogy láttuk, Nietzsche úgy véli, hogy a fizikai és biológiai, vagyis a természettudományi magyarázati eljárások nem megfelelőek. Az értelmezésnek egy sajátos módjára van szükség, hogy azt a komplex valóságot megértsük, amelyben akarat, ösztön és erő bonyolultan összefonódik a keletkezés, létrejövés és formálódás fogalmaival. Ezen a ponton újra a test megfigyelése kínál fogódzót. Nietzsche úgy véli, hogy tulajdonképpen csak a saját testi valóságunkban megfigyelhető affektusok, vágyak, szenvedélyek és ösztönök ténylegesen adottak, ennek következtében ezekből kell kiindulni a vizsgálódásban.⁴¹ A módszer lelkiismerete azt parancsolja: „Nem élni többfajta kauzalitás feltevésével, míg azt a kísérletet, hogy egyetleneggel beérjük, a legtávolabbi szélsőségig nem hajtottuk [...]: ez a módszer morálja.”⁴² Ennek a módszertani követelménynek az értelmében meg kell kísérelnünk az egyetlen valóságosan adottat „hatékonyak” elismerni, vagyis az akarat elvét a végső magyarázó elvvé tenni. „Akarat’ természetesen csak ‘akaratra’ hathat, ‘anyagra’ nem (például ‘idegekre’ nem): tömören, meg kell kockáztatnunk a hipotézist, hogy mindenütt, ahol ‘hatásokat’ ismerünk el, nem akarat hat-e akaratra -, s nem lehet-e, hogy minden mechanikus történet, amennyiben ott egy erő válik tevékennyé, éppenséggel akaraterő, akarathatás.”⁴³ Így jut el Nietzsche ahhoz a belátáshoz, hogy minden ható erő, kivétel nélkül, tehát az ún. materiális világban ható, mechanisztikus erők, valamint az organikus világ eleven erői is az akarás jellemzőit hordozzák. A tudományok által megragadott „külső” aspektusuk mellett van egy gazdagabb, belső valóságuk, ami nem más, mint a hatalom akarása, vagyis a növekedés, formálódás, gazdagodás mozgása.

A „kísérlet minden történet új értelmezésére” tehát egy módszertani hipotézisnek a végig viteleként is felfogható és e módszertani hipotézis középpontjában az a gondolat áll, hogy a testi működésünk a legközvetlenebbül adott, azt kell megfigyelés tárgyává tenni és az így nyert adottat kiindulópontnak venni. Az európai filozófiai hagyomány egésze áll a feje tetejére: a legesetlegesebb, a lepartikulárisabb, a *par excellence* tényszerűség, a test

⁴¹ „Feltéve, hogy valójában semmi más nem ‘adott’, csak vágyakból és szenvedélyekből álló világunk, hogy nem juthatunk semmiféle más ‘realitáshoz’, se föl, se le, mint éppen ösztöneink realitásához – mert a gondolkodás is csupán ezeknek az ösztönöknek az egymáshoz való viszonyulása –: nem engedhetjük-e meg magunknak, a kísérletet, annak a kérdésnek a feltevését, hogy esetleg ez az úgynevezett Adott *elegendő* ahhoz, hogy mint hozzá hasonlóbból, az úgynevezett mechanisztikus (vagy ‘materiális’) világot is megértsük? Nem úgy értem, hogy mint csalódást [...], hanem mint [...] az affektusok világának egy primitívebb formáját?” *Túl jón és rosszon* i.m. 368. 35. o.

⁴² *Túl jón és rosszon* i.m. 35. o.

⁴³ Uo.

válík kiindulóponttá és minden, a valóság legmagasabb és legsőbb, legszellemibb és leganyagibb tartományai is e kiindulópont felől nyernek új értelmezési perspektívát. Más szóval, nem egyszerűen az Nietzsche stratégiája, hogy az organikus világ kívülről megfigyelt szervezőelveit minden egyéb szintre kiterjeszti, amelynek következtében a fizikai természet és a szellemi világ is az organikus élet felől kap magyarázatot. Az ilyen törekvések ugyanis vagy leegyszerűsítő naturalizmushoz vezetnek, vagy olyan természet-filozófiához, amelyben a gondolkodás ismeri fel saját eredetét és terjeszti ki saját szervezőelveit minden egyéb szintre. Schelling és Bergson természet-filozófiája példa az utóbbi esetre, hiszen mindkettő az organicitás és a szellem szoros összefüggésére épül és a kettő kapcsolatát a teremtő természet, illetve az élettendület fogalmával teremti meg. Nietzsche eljárásának a különbsége ezekhez a kísérletekhez képest abban áll, hogy ő a testből indul ki, nem pedig a szellemből, mint a fizikai természet végcéljából, és nem az organikus élet fogalmait teszi univerzális magyarázóelvvé, hanem a testi valóság, az akaratok, ösztönök, szenvedélyek, valamint a szervek egymáshoz való viszonyának elemzésével jut el egy újfajta értelmezési kontextushoz.

7. AZ AKARAT ONTOLÓGIÁJA

A hatalom akarása fogalmának így legalább három alaprétege van: 1) egy egzisztenciális vonatkozás, amelyben az akaró szubjektum a saját életéhez viszonyul formaadó és értelemadó módon; 2) a sajátos nietzschei perspektivizmus lehetővé teszi, hogy az akarát fogalmát visszabontsuk előbb az akaratok sokaságára, majd az ösztön, végül pedig az erő fogalmára; 3) a test elemzésének módszertani elvévé tétele pedig beláthatóvá teszi, hogy miért jogosult a hatalom akarásának fogalmát kiterjeszteni a tapasztalati fenomén teljes körére és mind a magasabb, mind az alacsonyabb szférákat ezen elv felől vizsgálni.

Ez utóbbi összefüggésben mindennek előtt az a figyelemre méltó, hogy a hatalom akarása, mint átfogó elv, vagyis olyan elv, amely nem csak a kulturális élet, a személyes egzisztencia szintjén, de a természeti erők szintjén is magyarázóerővel, illetve értelmezőerővel rendelkezik, ontológiai jellegzetességet ölt. Ez azonban egy sajátos változata az ontológiának, amely nem a léttel és a létezőkkel, hanem a levéssel és keletkezéssel foglalkozik, másrészt pedig nem egymástól elszigetelt „léttatomokból” indul ki, hanem egymással állandó kapcsolatban álló, egymásra szakadatlanul ható valóságrészekből. Nietzsche tehát azon fáradozik, hogy kidolgozzon egy dinamikus ontológiát, vagyis megteremtse a keletkező valóság ontológiáját, amelynek középpontjában a sokaság fogalma, a levés ártatlansága, a szerveződés, a kibontakozás, a belülről formáló erő, a növekedés, stb. mellett az a felfogás áll, hogy minden „valóságosnak” és „létezőnek” tűnő dolog valójában szakadatlanul változó és

a megfigyelővel, értelmezővel állandó interakcióban lévő történés-komplexum.⁴⁴

A valóság történés-komplexumokként való felfogása és a test vezérfonala egy sajátos lehetőséget rajzol ki a gondolkodás számára. „Küszöböljük ki e hozzávalókat [előítéletek: dolog, szám, szubjektum, stb.], akkor nem maradnak dolgok, hanem dinamikus mennyiségek, amelyek feszültségi viszonyban vannak egyéb dinamikus mennyiségekkel: lényegük a többi mennyiséggel való viszonyukban van, a rájuk gyakorolt 'hatásukban'. Mert a hatalom akarása nem lét, nem is levés, hanem *pátosz* – a legelemibb tény, amelyből majd levés, valamivé válás és hatás áll elő...”⁴⁵ Ez az a pont, ahol a minden történés új értelmezésére tett kísérlet és a test megfigyelésének módszertani elvvé emelése összekapcsolódik, és ezáltal a hatalom akarásának elve egy ontológiai alapelvvé válik, mégpedig egy ontológiai affektuselmélet alapelvévé.⁴⁶

Az akarat fogalmának lebontása a test vezérfonala mentén így egy olyan akaratfogalomhoz vezet, amely ugyan nem alkot ellentmondásmentes elméletet, ám lehetővé teszi a gondolkodás fordulatát. Lényege nem elméleti koherenciájában, hanem felforgató erejében rejlik. A hatalom akarásának morfológiája, vagyis a testi jelenségből kiinduló pszichológia ugyanis kettős értelemben fogható fel: egyfelől terápiás módon működik, vagyis a gondolkodás, a tapasztalat és a látás felszabadításához és átalakulásához vezet, másfelől új leírásokat tesz lehetővé és új fenoméneket tesz megragadhatóvá.

⁴⁴ „Ha feladjuk az okozó szubjektumot – írja Nietzsche –, akkor az objektumot ugyancsak, amelyre hat. A tartam, az önmagával való azonosság, a lét nem rejlik sem a szubjektumnak, sem az objektumnak nevezett valamiben: történés-komplexumok ezek, amelyek egyéb komplexumokhoz képest látszólag marandók.” *A hatalom akarása* i.m. 242. o.

⁴⁵ *A hatalom akarása* i.m. 275. o.

⁴⁶ Ennek az affektuselméletnek a kiinduló elemei szétszórva és rendezetlenül ugyan, de megtalálhatóak Nietzsche műveiben és hagyatékában: a pátosz mellett az indulat, az öröm és a szomorúság az alapfogalmak. „[A] hatalom akarása primitív indulatforma, minden egyéb indulat csak ebből formálódik.” (*A hatalom akarása* i.m. 297. o.) Öröm és bánat a törekvésből származik: „amennyiben minden erő csak az ellenállás révén fejezheti ki önmagát, minden cselekvésben van bizonyos adag bánat, kellemetlen élmény.” (*A hatalom akarása* i.m. 299. o.) Az örömrzés ezzel szemben a legyőzött ellenállás érzése.

AZ AKARAT MINT VÁLASZ

VERESS KÁROLY

I.

Az európai modernitás emberképét kimunkáló filozófiai antropológiának, a későbbiekben pedig a kísérleti pszichológiának „az akaratra”, „az akarati cselekvésre” összpontosító általánosításai az akarat fogalmi egységességének illúzióját keltették. Ha viszont visszalépünk Szent Ágoston akarat-konceptiójához, azt találjuk, hogy az akarat nem egyféle az emberben, s nem is lehet úgy gondolkodni róla, mintha egyféle vagy egységes lenne.

Ágoston a *Vallomásokban* rendre számba veszi az emberi akarat és akarás lényegi jellemzőit. Az emberek néha akarnak valamit, de akaratuk nem mindig teljesül, mivel valamilyen *akadályba* ütközik; a kitűzött cél megvalósítása vagy a kívánt dolog megszerzése körüli körülmények nehézséget támasztanak. De az is előfordul, hogy az embereknek nincs az akaratuk érvényesítéséhez elégséges erejük, esetleg fáradtak, betegek, vagy a mozgási és cselekvési szabadságuk valamilyen (külső) oknál fogva korlátozott.¹ Valaminek az elérésére, megvalósítására törekvő akarat tehát *tárgyi* irányultságú, azaz *valaminek* az akarása. Továbbá, akarni valamit – cselekvő megnyilvánulás, *hatáskifejtés*, amely a környezet és a körülmények megváltozását előidéző külsődleges cselekvésekkel kerül *hatásösszefüggésbe*. Az akarat megnyilvánulása azonban nem azonos az általa mozgásba hozott külsődleges cselekvéssel. Az akarat végrehajtásaként történő *akarás* maga már cselekvés: *akarati cselekvés*. Mihelyt olyasmit akarok, amit meg is valósíthatok, ha ténylegesen akarom, akkor meg is valósul. Ilyenkor – mondja Ágoston – a cselekvéshez való képesség egy lesz az akarattal, és maga az akarás már cselekvés lesz.² Az akarás aktusában tehát maga az akarat jut érvényre. Az akarat ennél fogva nemcsak a tárgyra, hanem önmagára is vonatkoztatott *akaró* akarat. Az akarat tárgyi szintjére ráépül és azzal összetartozik az akarat *metaszintje*. Az akarat ily módon *reflexív struktúrával* bír; olyan erő, amely önmagára is (vissza)hat. Ennél fogva az akarati aktus – az akarás – nemcsak az általa előidézett külső cselekvéssel, hanem az általa végrehajtott akarral is hatásösszefüggésben áll. Az akarat az akarás révén önszabályozó módon valósul meg; az akarás az akaratot szabályozottan hajtja végre. Ebből kifolyólag a

¹ Vö. Aurelius Augustinus: *Vallomások*. Gondolat, Budapest, 1987. 232.

² Vö. uo. 233.

nem akarás is éppúgy az akarat végrehajtása lehet, mint az akarás; a nem akarás is – *akarat*.

Ágoston elgondolása szerint az akarat a lélek mozgása bennünk, a szembenálló és egymásnak feszülő akarás és nem akarás dinamikus játéka. A lélek parancsol magának és engedelmeskedik, „hogyan erős akarását érvényre juttassa” az akaratban.³; máskor parancsol magának és saját ellenállásába ütközik. A nem akarás is a lélek műve, nem engedelmeskedés az akarás parancsának, az akarat nem akarásként való végrehajtása.⁴ A nem akarásban az akarat önmagát megvonó, *visszatartó* módon van jelen.

A nem akarás aktusa kétfajta hatásösszefüggésbe kerülhet a külső cselekvéssel. A nem akarás egyenes következménye lehet a *nem cselekvés*. Ebben viszont egy másik, a felszíninél sokkal lényegibb összefüggés is meghúzódik: a nem cselekvés, azaz a körülmények megváltoztatására irányuló cselekvés elmaradása voltaképpen a körülményeket változatlanul, érintetlenül „hagyja”, úgy, ahogyan vannak és olyanokként, amilyenek. A nem akarás egyúttal tehát a „lenni hagyás” *akarása*. A nem akarásként végrehajtott akarat az *elengedés* és a *megengedés* módján hat; irányultsága egyfajta *negatív tárgyiség*, azaz a hatókörébe bekerült körülmények épp-így-létükben, tényleges valójukban jutnak érvényre és nem a tárgykonstitutív akarati erő kifejtés eredményeként.

Az akarás, mint az akarat végrehajtása, erő kifejtést igényel, a nem akarás úgyszintén. Az *akaraterő* az akarat és az erő egymáshoz tartozását ragadja meg fogalmilag. Az akaraterő Ágoston szerint a lélek ereje. De valamely akarati törekvés érvényesülésének megakadályozásához, a *nem akaráshoz* is erő szükséges. Az akaratnak való ellenállás is éppúgy a lélek ereje, akárcsak az akarat érvényesítése. „Parancsol a lélek, hogy akarjon a lélek”⁵ – mondja Ágoston, de csupán annyiban parancsol, amennyiben akar és olyan mértékben nem teljesül a parancs, amilyen mértékben ezt nem akarja.⁶ Más szóval, „az akarat parancsolja, hogy akarás legyen”, de nem parancsol egész teljességgel, s azért nem mindig teljesül a parancs.⁷ Az ágostoni elgondolás a tiszta akarati cselekvés és a tényleges cselekvési tapasztalat közti reális *különbségre* utal. Ideális esetben az akarati cselekvés és a külső cselekvés egybeesése valósul meg; az akarati cselekvés ereje mozgásba hozza a külső cselekvés megvalósításához szükséges erőket. Az akarati cselekvés és a külső cselekvés játéktere között a valós cselekvési szituációkban azonban több-kevesebb eltérés tapasztalható. Egyfajta *távolság* áll be az akarati cselekvés erő kifejtésének

³ Uo.

⁴ Vö. uo.

⁵ Uo.

⁶ Vö. uo. 234.

⁷ Uo.

iránya és a külső cselekvés megvalósulási terepe között, azaz nem akarom „egész teljességgel” azt, ami végül is a külső cselekvésként megvalósul (vagy meg nem valósul). A tényleges akarati kifejtés ily módon soha nem egyirányú; egyszerre valósítja meg az akarat tárgyi- és metairányultságát: az akaraterő tárgyra irányultságát kifelé, s ezzel együtt az akaraterő önmaga felé fordulását, befelé. Valahányszor a befelé forduló akaraterő a nem akarás erejeként hat, kifelé az erőmegvonás, az erőviszatartás *nem cselekvő* negatív kihatásaként realizálódik, ami „megengedi” a dolog saját erejéből való érvényesülését, „lenni hagyja” a dolgot a maga természetes állapotában. Az akarat ebben az összefüggésben tehát önmagát visszafogó, visszatartó erőként, a „lenni hagyás” képességeként, a másik erő érvényesülésének a „megengedéseként” valósul meg.

Abban, ahogy az ágostoni elgondolás szerint a lélek parancsol önmagának, engedelmeskedve vagy ellenszegülve egyben a saját parancsainak, kétségtelenül az akarat *dialogikus* természetére való ráérzés érhető tetten. Ezt azonban meglehetősen elfedi a „parancs” látszólag nem dialogikus jellege. Talán ez is egy lehetséges magyarázatául szolgálhat annak, hogy az akarat dialogikus természete egy bizonyos értelemben Ágoston számára is rejtve marad. Ezért azzal a belső tapasztalattal való szembesülést, hogy a lélek egyrészt parancsol magának, másrészt nem parancsol magának „egész teljességgel”, Ágoston nem egy olyan értelmezési lehetőség felé futtatja ki, amelynek horizontjában a lélek önmagával folytatott dialógusa a parancs dialogikus természetére világíthatna rá, hanem egy másfajta magyarázathoz folyamodik, miszerint a lélek „megosztott”. Ha nem lenne megosztott, nem kellene parancsolja, hogy akarás legyen, hogy egyáltalán valami legyen, hiszen az máris meglenne. Azt, hogy részben akarunk, részben pedig nem akarunk, Ágoston nem a lélek természetes állapotának – nem az akarás és nem akarás egymással való dialogikus összetartozása mozgásának –, hanem a „lélek betegségének” véli. Ez abban nyilvánul meg, hogy „két akarat létezik, az egyik közülük nincs meg a maga teljes valóságában, s ami hiányzik belőle, a másikban lapul”.⁸ A „két akarat” nem az akarat és az akarat *hiánya*, az akarat és az akarat tagadása ellentmondásos kettősségére utal, hanem az akarat kettéosztottságára két ellentétes irányú hatásösszefüggésre, amelyek közül – mivel az akarategész különváló részei – egyik sem teljes; mindkét (rész)akarat hiányos, oly módon, hogy a teljességhez szükséges hiányzó részt az egyikből éppen a másik teszi ki; ily módon a két részakarat együttesen alkothatja az akarat „egész teljességét”. De Ágostonnál nem egyszerűen két egymást kiegészítő, külön-külön is viszonylag önállósuló akaratrészről van szó, hanem pozitív tartalommal telítődő duális ellentétpárokról, amelyek egymás tagadásaiként definiálódnak. Minden mérlegelésben két akarat van jelen – mondja Ágoston

⁸ Uo.

–, két szellemi valónk van, két természet: az egyik a jó, a másik a rossz.⁹ Más szóval, „két küzdő akarás áll szemben: két ellenkező állaggal bíró, két ellentétes forrásból eredő, két más-más hadakozó szellemi valóság ez és jó az egyik, a másik meg rossz”.¹⁰ Közben arra is célzást tesz Ágoston, hogy valójában nem is csupán két ellentétes erőről van szó, hanem arról, hogy „annyi szemben álló természet van bennünk, amennyi az egymással küzdő akarás”, s ezeknek „nem kettő a számuk, hanem több is adódik”.¹¹ Itt tehát Ágoston finoman egymásracsúsztat két különböző fajsúlyú problémát. Egyrészt arról van szó, hogy a bennünk levő akarát megosztott jó és rossz akaratra, másrészt pedig arról, hogy az akaratunk tárgyi irányultsága egyazon élethelyzetben sokféle lehet, s a különféle akarati törekvések rivalizálhatnak egymással. A két problémakör nemcsak hogy nem esik egybe, hanem az akarát lényegének, s ennek a feltárására vállalkozó ágostoni akarát-koncepciónak a megvilágítása szempontjából is eltérő jelentőségűek. Kétségkívül a jó és a rossz akarát egymás tagadására építő kettősségének van ebben elsőrendű szerepe; a második mozzanat ennek felerősítésére szolgál. Ezen a vonalon kapcsolódik az akarát megértésére tett erőfeszítés az ágostoni gondolkodás két másik alapkategóriájához: az *én* és a *bűn* kérdéséhez.

Ágoston felfogása szerint az akarát *én*konstitutív, az individuum egyre erőteljesebben körvonalazódó *szubjektum*-státuszának a centruma. „Én voltam, aki akartam és én, aki nem akartam”¹² – mondja Ágoston. Ezért az akarát megosztottsága szükségképpen az énrre vonatkoztatódik: egyszerre történik az akarát megosztottságának az énrre való visszavezetése, illetve az én megosztottságának az akarát megosztottságából való levezetése. Az én és az akarát kölcsönösen gerjesztő egymáshoztartozása szétválaszthatatlan egységet alkot. Nemcsak az akarát érvényrejutása hat énfeljesztőként és énerősítőként, hanem az én belső mozgásairányai, erőviszonyai – az én mint az önmagával folyamatosan dialogizáló lélek játéktere, közege – hatnak az akarát tényleges mozgatóiként. Erre utalva mondja Ágoston: „Nem akartam teljes igazában, de teljes egészében nem is vonakodtam. Ezért magammal viaskodtam és bennem így hasadás keletkezett.”¹³ Az akarát jó és rossz akaratra való megosztottsága elválaszthatatlanul összetartozik az énrben bekövetkező *hasadással*. Itt érdemes odafigyelni arra, hogy nem oksági összefüggés tételezéséről van szó; nem azt mondja Ágoston, hogy az akarát megosztottsága az énrbeli hasadás oka, s azt sem, hogy az énrben keletkezett hasadás lenne az akarát megosztottságának az oka. Itt inkább a *hozzá-*

⁹ Vö. uo. 234–235.

¹⁰ Uo. 236.

¹¹ Uo. 235.

¹² Uo.

¹³ Uo.

tartozás struktúráját érhetjük tetten. A széttagolódás egyazon egységnek a két oldalára utal; az egyik oldaláról nézve énként mutatkozik meg, a másik oldaláról akaratként. Az én és akarat egysége a hozzátartozás struktúráján alapul. Az egység maga, amelynek ellentétekre széttagolódo oldalait ez az univerzális struktúra összetartja, nem más mint az emberi individuum keletkezésben levő új létmódja: a *szubjektum*. Ami itt lényeges: a szubjektum már keletkezése folyamatában sem homogén létforma, hanem egymásnak feszülő, egymást tagadó ellentétes hatások dinamikus egysége.

Az akarat megosztottsága és az én hasadása a szubjektumszerű létmód alaptermészetébe mondhatni *eredendően* van belekódolva. A szubjektum belsőlegyes eredendő meghasadtságának erre az univerzális tapasztalatára keres Ágoston magyarázatot, amikor így folytatja a fentebb idézett gondolatot: „És ez a hasadás, bár akaratom ellenére történt, nem volt bizonyosság valami másik szellemi lényre bennem, csak a saját lelkem bűnhődésére vallott.”¹⁴ „Nem az én művem volt ez a hasadás, hanem a bűné, amely bennem vett lakást, a több szabadsággal véghezvitt bűn büntetése révén, mert hiszen Ádám ivadéka voltam.”¹⁵ Ágoston itt ugyancsak amellettt érvel, hogy nem arról van szó, hogy kétfajta lélek vagy két lény lakozik bennem, hanem egyazon én és egyazon akarat ellentétes tendenciákra való megosztottságáról van szó. E megosztottság okát az eredendő bűnben keresi, az eredendő bűn továbbélésében minden egyes ember lelkében, s az én és az akarat erőviszonyaira való kihatásaiban. Az eredendő bűn viszont lényege szerint az emberi szabadság belépését jelenti a világba. „Ádám ivadékaként” minden egyes ember részesülése az eredendő bűnből, egyúttal mindeniküknek az emberi szabadságban való részvételét jelenti. A „büntetés” – az eredendő bűn „hatástörténete” – az én hasadásában és az akarat megosztottságában érhető tetten: itt nyílik meg minden egyes ember lelkében az a rés, amelyen a szabadság utat tör az emberi lélekbe, s elkezd az én és az akarat játéktérében mintegy belülről megformálni azt. Ebből az következik, hogy valójában a hozzátartozás struktúrája nem két, hanem három irányban nyitott: az ének és az akaratnak a szubjektum egységében való egymáshoztartozása egyúttal a szubjektum és a szabadság egymáshoztartozása irányába is kiterjed. Ez a háromszatú egymáshoztartozás egyik kiterjedési irányában sem vezethető vissza kettős összefüggésekre: az én és az akarat a szabadság vonatkozásában, az én és a szabadság az akarat vonatkozásában, az akarat és a szabadság az én vonatkozásában tartoznak hozzá egymáshoz. Az egymáshoz tartozó én, akarat és szabadság „szentháromsága” alkotja a szubjektum semmi másra vissza nem vezethető és semmiféle egyszerűbb előzetességstruktúrából le nem vezethető – *faktikus* – egységét.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Uo.

Keresztény antropológiai nézőpontból ugyanazon a résen fészkel be magát a rossz is az ember lelkébe, mint a szabadság: az akarat és a nem akarat között folytonos ingamozgást végző, és tárgyi irányultságainak, törekvéseinek sokféleségében érvényre jutó *szabad* akarat éppúgy irányulhat a rosszra is mint a jóra. Látszólag elsődlegesen a „szabad” akarat megosztottságáról van szó, amellyel viszont szervesen összefügg az én hasadtsága. Az akarat megosztottságának és az én hasadtságának „tematizálása” viszont itt nem tűnik öncélúnak, olyasminnek, ami csupán az én és az akarat valós természetének a felderítésére irányulna. Ennek egyúttal *jelzésértéke* is van, ami magának a szubjektumnak a belső dinamikus megosztottságára utal. Mit jelent a szubjektum „megosztottsága”? A szub-jektum, (sub-iectio) elsődleges jelentése szerint valaminek való alávetettségre utal. Ennek ellentmondani látszik, hogy az ember szubjektum státusza nem a külső erőknek való alávettség gyakorlataként, hanem éppenséggel a szabad emberi önérvényesítés törekvéseként alakult ki. De éppen annak a lehetősége, hogy a szabad akarat a rosszra is irányulhat éppúgy, mint a jóra, mutat rá arra, hogy az ember szabad önérvényesítése saját korlátaiba ütközik, önmaga ellentétébe is átsaphat, s ez is éppúgy hozzátartozik, mint a pozitív irányú kifejlés. Más szóval, az ember autentikus emberi önérvényesítéséhez szervesen hozzátartozik az önmagának való alávetettsége is, az a belső önszabályozó mozgás, amely a játéktér horizontján felsejlő rossz vonatkozásában – mindenkori ellenhatásaként –, a jó érvényesítése irányában hat. A szubjektum mivolt tehát egyszerre hordozza az ember önmagának való alávetettsége és emberi önérvényesítése, az el(be)fogadó engedelmesség és a cselekvő önmegvalósítás egymáshoztartozását. A lélek, az én, az akarat belső mozgása ezeknek az egymásnak feszülő, ellentétes hatásösszefüggéseknek a játéktérében zajlik, folyamatosan hordozva és fenntartva a szubjektum mivolt *dialogikus* struktúráját.

Ágoston is abból a belátásból indul ki, hogy ez mélyen és alapvetően *emberi* létállapot. Nem a külső természeti folyamatok által formált vagy azokat leképező, hanem önmagát belülről eredendően kibontakoztató és érvényre juttató „emberi természet” másra vissza nem vezethető sajátossága. Ezzel kiküszöbölhetetlenül együtt jár, hogy az „emberi természet” a rosszal is folyamatosan hatásösszefüggésben áll. Ez a belátás viszont feloldhatatlan ellentmondásba keveredik a keresztény antropológia embereszményével, amely a jóra való mindenkori törekvés egyértelmű és kizárólagos követelményét támasztja mindazzal szemben, ami hitelesen emberinek vallja magát.

Hogyan lehet meghaladni ezt az ellentmondásos állapotot?

A szubjektum nemcsak két oldalról – az én illetve az akarat felől – megnyilvánuló entitás, hanem egyszersmind kétarcú entitás is: szubjektum mivoltában az ember egyszerre fordul önmaga és Isten felé. Ágoston számára – keresztény filozófiai nézőpontból – a természetes emberi létállapotból való

kivezetés az ember *átváltozását* feltételezi. Az átváltozás többet és lényegileg mást jelent mint a megváltozás. A szó lényegi értelmében vett *mássá válást* jelent, egy más létminőség elsajátítását, amely radikálisan szakít az előzővel. Ezt fejezi ki Ágoston számára „az önmegtagadás tiszta méltósága”¹⁶, a kételkedés homályát végképp eloszlató „bizonyosság derűje”,¹⁷ amelyet „a hit mérővesszeje”¹⁸ mindenkor megbízhatóan szabályoz. Mit jelent az önmegtagadás „tiszta méltósága”? A hit felé forduló, s a hitnek való önátadás módján végbemenő átváltozást jelenti, ami a szubjektum mivoltot fenntartó és hordozó hozzátartozás struktúrájának a szétszakítása útján valósul meg; azaz a szubjektum mivolt egyfajta *kifordítását* jelenti, amely során a szubjektum úgy fordul az egyik oldala felé, és helyezi át magát oda „egész teljességében”, hogy végképp maga mögött hagyja a másik oldalát. Ebből a másik oldalból kivonva mindazt, ami az egyik oldalon való kiteljesedését szolgálja, *hiányként* hagyja maga mögött azt, ami eredendően éppúgy hozzá tartozott, mint az, ami most a másik dimenzióban egyoldalúan kiteljesedik. A szubjektum eredendő teljessége tehát formálisan az öntagadás önérvényesítéstől mentes *teljességére*, és az önérvényesítés totális tagadásaként visszamaradó *hiányra* bomlik szét. A két, eredendően egymáshoz tartozó oldal között így most mindenféle átjárás teljességgel lehetetlenné válik. Tartalmi szemponttól ez azt jelenti, hogy a szubjektum egymáshoz tartozó két ellentétes oldala – az öntagadás és az önérvényesítés – közül oly módon teljesülhet ki az egyik – pontosabban: teljesülhet ki a szubjektum az egyikként –, hogy teljes mértékben kiüresítve leválasztódik róla a másik. Beáll az eredendő emberi természethez képest egy „egészen más” létállapot, amelynek legfőbb ismervét Ágoston abban látja, hogy „ne akarjam többé, amit én akartam és inkább akarjam, amit te akartál”,¹⁹ s ebben az akaratni önátadásban „szabaddá legyek és lássam, hogy te vagy az én Uram”.²⁰

A keresztény embereszmény felvállalása az „önmegtagadás tiszta méltóságaként” az egyik oldalon az emberi önérvényesítésről való teljes lemondással jár együtt a másik oldalon; az isteni akaratnak való feltétlen engedelmesség elsajátítása az egyik oldalon a saját (szabad) akaratról való maradéktalan lemondással jár együtt a másik oldalon; az isteni transzcendenciának való feltétlen emberi alávetettségben való szabaddá válás (értsd a bűn és rossz nyomasztó terhétől való végső megszabadulás) az egyik oldalon az emberi szabadságról való teljes lemondással jár együtt a másik oldalon.

¹⁶ Uo. 239.

¹⁷ Uo. 242.

¹⁸ Uo. 243.

¹⁹ Uo. 244.

²⁰ Uo. 247.

A büntől való megszabadulás, a létformává vált hitből megnyíló szabadság egyedüli hiteles emberi „ára”/tétje nem az önmegvalósítás, hanem az ember önfeladása és alávetettsége lehet az isteni akaratnak. Ily módon az egyedüli akarat, amellyel az ember rendelkezhet, nem más mint az isteni akarat az emberben. Az isteninek önmagát alávető szub-jektum centrális magja továbbra is az akarat marad, mégpedig a *megengedő*, az isteni akarat érvényesülését *elfogadó*, az istenit az emberben „lenni hagyó” akarat.

II.

Az ágostoni elgondolás három fontos következményt hordoz magában, amelyek egymással összefüggésben meghatározókká válnak az emberi szub-jektum és akarat egymáshoz tartozásával kapcsolatos gondolkodás számára.

Először is, az emberben az istenit „lenni hagyó” akarat teljességével szemben az emberi oldalon az ember önmagaként való lenni tudása az emberi létteljesség (teljes) *hiányaként* merül fel. Az újból önmagára ébredő-eszmélő ember a modernitás kezdetein úgy találja szembe magát ezzel a hiánnyal, mint második természeteként szervesen hozzátartozóval. A keresztény embereszmény egyre erőteljesebb deszakralizálódása és a szubjektum mivolt profanizálódása révén a modernitás időszakában a hiány válik az emberi önmegvalósítási törekvések játéktérévé, az emberi lényegi erők összességét koncentráló modern megismerő és cselekvő szubjektum kibontakozási terepévé. A modern szubjektum centrumában is az akarat marad a központi mozgató erő, de a megengedő és elfogadó akarat helyett az akarat másik oldala, a cselekvő akarat, a *hatni akaró* akarat válik dominánssá, azaz a hiány leküzdésére, a természet emberi birtokbavételére irányuló külső cselekvéseket mozgató akarat. A szubjektum és az akarat „egész teljessége” most erre az oldalra tolódik át és bontakozik ki az előbbihez hasonló egyoldalúsággal.

Másodsorban, a szubjektum isteni alávetettsége és a hiány modern tapasztalata együttesen átforgatják az egymásba átszövő jó akarat–rossz akarat ellentét-sémát. Csakis az istenihez való felemelkedés perspektívájában, az ezt megnyitó emberi átváltozásban képes az akarat végképp meghaladni a rosszat; csakis önmagát egy végtelenbe nyíló transzcendens horizontba helyező ember mentesülhet a bűn nyomasztó terhétől. E *végtelenre* nyíló perspektíva deszakralizációja a modernitásban – mintegy ellenhatásként – az emberi *végeesség* tapasztalatával szembesít.

A végtelenre nyíló perspektíva viszont elfedi az akarat valós természetét. Valamire való irányultság és beláthatóság nélkül semmiféle akarat sem érvényesül. Egy mindenható lény végtelenül kiterjedő akarata nem lehet tényleges akarat. Az isteni akarat – amelynek engedve az ember lemondhat saját akaratáról – nem valós akarat. Csak véges lénynak lehet akarata. Mivel

az akarat maga mint erő kifejtésén alapuló hatásösszefüggés: véges. Csakis az önnön létének meghaladhatatlan végességét megélő ember rendelkezik valós akarral. A modernitás horizontjában tehát az akarat, mint *sajátosan emberi* tételeződik az istenivel szemben, s a szubjektum mivoltban önmagát egyre fokozottabban kibontakoztató és érvényre juttató emberi létminőség konstitív struktúramozzanataként lényegesen felértékelődik. A rossz helyébe a végesség lép; átveszi mind a léthiányként realizálódó és felfogható metafizikai rossznak, mind pedig az emberi önmegvalósítás szabadsága által életre hívott erkölcsi rossznak a helyét. Ugyanakkor a végesség belátása révén az akarat visszanyeri az önérvényesítés–önkorlátozás kettősségét. Ez az akaratcentrikus modern szubjektumra nézve kettős következménnyel jár. Egyrészt az önmagát akaró (meta)akarat azzal szembesül, hogy tárgyi akaratként nem akarhat bármit, a hatóköre nem terjedhet bármeddig; szabadságának mindenkor határt szab a szubjektum végessége. Azaz a hiány és a negativitás elválaszthatatlanul hozzátartozik mindahhoz, amit az akarat akarhat. Másrészt az önnön végességét belátó szubjektum számára új dimenzió nyílik meg: a *felelősség*. Ugyanis a végességével szembesülő szubjektumnak azt is be kell látnia: nem mindegy az, hogy *mit akarhat*; most már nem az a probléma, hogy jót akar-e avagy rosszat, hanem az, hogy mind az akarat szubjektív indíttatása, mind pedig tárgyi irányultsága tekintetében felelősséggel tartozik. Ebben mutatkozik meg ténylegesen a végesség egzisztenciális produktivitása: a hozzátartozásnak egy új struktúrája épül ki a korábban felbomlott helyébe: a szabadság és a felelősség egymáshoz tartozása. A felelősség *kérdésére* adott *válaszként* megnyilvánuló akarat a modern ember *teremtő szabadságaként* valósul meg.

Harmadsorban, a szubjektum átváltozása Ágostonnál nemcsak hogy megszünteti a szubjektum belsőleg erdendően ellentmondásos, belülről tagolt természetét, hanem ezzel együtt az én és az akarat eredendően dialogikus természetét is elfedi, elrejtí. Az egyoldalúan megengedővé, visszatartottá, visszafogottá átváltozó emberi akarat kivonódik az akarás–nem akarás dianmikus játékteréből, s egyirányú, *diskurzív* hatáskifejtésként valósul meg. A modern szubjektum akarati hatáskifejtései – ellenhatásként – hasonlóképpen diskurzív struktúrákba szerveződnek. Mindaddig, amíg a modern szubjektum centrumát diskurzív akaratstruktúrák uralják, nem valósulhat meg az akarat és a felelősség dialógusa. A felelősség, az akarathoz hasonlóan diskurzív struktúrába szerveződik, a modern ember morális diskurzusának egy fontos dimenziójaként, s ily módon a szabadság és felelősség kapcsolata külsődleges marad, nem válhat tényleges, belülről szövődő egymáshoz tartozássá. Akarat és felelősség dialógusa helyett a kétirányú diskurzív hatáskifejtés révén a modern szubjektum ténylegesen megosztottá és belsőleg ellentmondásossá válik. Továbbá a diskurzív struktúrák egyirányúsága a transzcendens horizont beszűkülése, valamint az önmagába vetett hit táguló

horizontjának közepette a modern ember számára is fenntartja a megismerő- és cselekvési képességei *végtelenségének* illúzióját. A diszkurzív akarat- és felelősségstruktúrákat érvényesítő modern szubjektum nem vet számot ténylegesen azzal, ami a valós létalapja: a *végességével*. Emiatt az én és az akarat, a szabadság és a felelősség feloldhatatlan ellentmondásaiba bonyolódik.

III.

Az ágostoni akaratkoncepciónak a modernitás akaratfelfogására való kihatásait, a modern emberkép akarati komponensének a különféle értelmezéseiben való továbbélését a filozófiai hermeneutika kínálta perspektívákban lehet jól megvilágítani.

A modern filozófiai antropológia az ész és az érzelmek mellett az akaratot is egy univerzális emberkép lényegi komponenseként értelmezi. A gondolkodó, majd morális lényként felfogott modern emberről alkotott képet az akaró-cselekvő emberről való antropológiai gondolkodás teljesíti ki. Ugyanakkor ez az emberkép, akárcsak az ész, majd az érzelmeket, az akaratot sem a maga tiszta formájában, lényegiségében tárja fel, hanem egy domináns szubjektum alapvető meghatározottságának tulajdonítja, s ez a hozzáállás az akarat mibenlétének elgondolásában is tükröződik. Egyrészt a hatáskifejtésként (olykor egyenesen a hatalomra, uralomra való törekvésként) megélt én-érvényesítési erőkoncentrációként, másrészt az ennek útjában álló akadályok leküzdésére irányuló erő kifejtésként gondolják el. Ily módon a modernitás szemléletére jellemző *szubjektumcentrizmus* révén az az illúzió keltődik, hogy az akarat a szubjektum hatóképességének forrása: önmagára és a környezetére irányuló hatáskifejtése, az akadályok leküzdésére szolgáló energiaráfordítása. Ez az elgondolás abból az előfeltevésből táplálkozik, hogy minden létesülés és átalakulás forrása a szubjektum tervező-törekvő erőfeszítéseiből ered; semmi sem történhet kiszámíthatatlanul, ellenőrizhetetlenül. Egy, a léttel szembeni alapvető bizalmatlanság húzódik meg ebben a beállítódásban, ami merev válaszfalat emel a lét és a szubjektum között. A lét önmagában semmi, tehetetlen, kiszámíthatatlan. Az emberi tervező-cselekvő akarat az, ami a spontánul kifejlő létfolyamatokat ellenőrzése alá vonja, kiszámíthatóvá teszi és valóságérvénnyel ruházza fel. Ennélfogva minden lehetséges létmegértés voltaképpen a számító-tervező, racionálisan építő, a természetes létfolyamatokat az akarati erő kifejtéseinek hatásösszefüggéseibe vonó szubjektum önmegeértéseként megy végbe.

Ezzel szemben éppen az *erő* példája az egyike azoknak az újragondolt fogalmaknak, amelyen keresztül a filozófiai hermeneutika rávilágít arra, hogy az akaratot nem lehet megérteni abból, amire irányul, hanem csupán önmaga felől, önmagából lehet megérteni. Ebből érthetjük meg azt is, ami felé az akarat irányul. Nem a jóból vagy a rosszból lehet levezetni és meg-

érteni a jó vagy rossz akaratot, hanem az akaratból lehet megérteni a jóra vagy a rosszra irányuló akarást.

H.-G. Gadamer az *Igazság és módszer* gondolatmenetének egy adott pontján terjedelmes bekezdést szentel az erő dialektikájának.²¹ Itt az erő létmódjának két fontos vonatkozására hívja fel a figyelmet. Egyrészt az erő és a megnyilvánulásai belső összetartozására utal. „Az erő csak megnyilvánulásaiban van. A megnyilvánulás az erőnek nemcsak megjelenése, hanem valósága is.”²² Másrészt Hegelnek az erő dialektikájával kapcsolatos gondolataira hivatkozva rámutat arra, hogy éppen ebben a dialektikában rejlik, hogy az erő *több* mint megnyilvánulása. A „több” azt jelenti, hogy az erő – mondja Gadamer – „általános hatáslehetőséggel rendelkezik, azaz nemcsak egy meghatározott hatás oka, hanem az a képesség, hogy mindenütt ilyen hatást idéz elő, ahol kifejtik. Létmódja tehát épp a hatásétől különbözik. A »készenállás« módusával rendelkezik.”²³ A hatás mindig konkrét szituációhoz kötött. Ezzel szemben az erő általános képesség, amelynek lényegét nem a kiváltott konkrét hatás adja meg, hanem az, hogy folyamatosan készen áll valamilyen konkrét hatásösszefüggés kiváltására. Az erőből magából mint általános képességből nem következik egy meghatározott körülmények közötti hatáskiváltás. Ilyen hatásokat ugyanaz az erő a legkülönbözőbb körülmények között válthat ki. Tehát az erő létmódját nem a hatásból, hanem *önmagából* kell megérteni, „az erő magáért való létéből”.²⁴ Ehhez képest az *meghatározatlan*, hogy milyen konkrét hatáskifejtések formájában tud nyilvánulni. Ebből pedig Gadamer észrevétele szerint az következik, hogy az erőt – bár egyik vagy másik hatáskifejtésében valósul meg ténylegesen – nem lehet a megnyilvánulásokból megismerni vagy megmérni. Az erő maga a saját konkrét megnyilvánulásain *belül van*, s így a tapasztalásának egyetlen módja – Gadamer kifejezésével – „egyfajta belüllét.”²⁵ Gadamer ezzel Arisztotelész elgondolásához kapcsolódik, aki szintén úgy vélte, hogy az erő, „ontológiai lényege szerint, »belsőlegesség«”.²⁶ A *belüllét* kifejezés egy „reflexív struktúrára” utal, amelyet Platón ismert fel először, arra, hogy az erő „tulajdon lényege szerint önmagára vonatkozik.” Az erő reflexív struktúrájának felismerése – mondja Gadamer – lehetővé tette „a lélek lényegére való átvitelét”.²⁷

²¹ Vö. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Gondolat, Budapest, 1984. 154.

²² Uo.

²³ Uo.

²⁴ Uo.

²⁵ Uo.

²⁶ Uo.

²⁷ Uo.

A gadameri észrevétel továbbgondolása világíthatja meg ténylegesen az akarat lényegét is, azt, hogy az akarat *önmagát akaró módon* való megnyilvánulás. Egyrészt, csakis az önmagát kifejtő akarat – az akarás, mint hatás-kifejtés – valós akarat, azaz az akarat megnyilvánulása nemcsak megjelenése az akaratnak, hanem a *megvalósulása* is. Másrészt az akarat több mint egy konkrét élethelyzetben való megnyilvánulása, mint egy meghatározott akarásként megélt hatáskifejtés. Az akarat soha nem merül ki egy meghatározott akarásban, más konkrét akarásokban is éppúgy kifejlik. Az akarat általános lelki készenállás különböző konkrét élethelyzetekben való akaró megnyilvánulásokra, de az akarat magáértvalóságához képest meghatározatlan az, hogy éppen milyen konkrét akarásként nyilvánul meg adott körülmények között. Ezért az akarat is a saját konkrét megnyilvánulásain belül van, s bár meghatározott, konkrét akarásokként valósul meg ténylegesen, csakis belülről, önmaga felől lehet megtapasztalni, s nem a tárgy felől, amire irányul.

Gadamer úgy véli, hogy a belüllét reflexív struktúrája a szabadság ontológiai lényegét jeleníti meg. Az, ami saját megnyilvánulásain *belül van*, oly módon, hogy mindig *több* mint amiként egyik vagy másik konkrét megnyilvánulásában *megvalósul*, s ily módon mindig *nyitott* az újabb – meghatározatlan – megnyilvánulási és megvalósulási lehetőségekre, az éppen a *szabadság* megnyilvánulása és megvalósulása. A tényleges belüllét a szabadság létmódja. Ebben a vonatkozásban válik érthetővé nemcsak Gadamer számára az, amit Hegel és Ranke az erő és a szabadság egymáshoztartozásáról gondol, hanem az is, ahogyan Gadamer értelmezi és érti meg Hegel és Ranke ide vágó gondolatait. „Ennyiben teljesen helyes – mondja Gadamer –, amikor Ranke ezt írja: »A szabadsághoz járul az erő.« Mert az olyan erő, amely több mint a megnyilvánulása, már eleve szabadság.”²⁸ A szükség-szerűségnek és szabadságnak a modernitás determinista szemléletére jellemző szembeállításában ebben a megközelítésben meghaladottá válik. A szükség-szerűség itt – mutat rá Gadamer – nem a szabadságot kizáró okozatiságot jelenti, hanem az ellenállást, amelybe a szabad erő ütközik. Az erő hegeli dialektikája viszont éppen abban áll, hogy „az ellenállás, melybe a szabad erő ütközik, maga is szabadságból ered.”²⁹ A szükség-szerűség tehát nem egy korlátozó külső hatalomként áll szemben a szabadsággal, hanem maga is a szabadságból ered és feltételezi a szabadságot, amely konkrét megvalósulásai során mindig is számol vele.

Szabadságnak és szükség-szerűségnek ez az összefüggése az akaratra vonatkoztatva érthető meg igazán. Az akarat, mivel több mint megnyilvánulása, már eleve szabadság. Ebben az értelemben a „szabad akarat” voltaképpen

²⁸ Uo.

²⁹ Uo.

tautológia, mivel az akarat maga a *belüllétként* megélt szabadság. Az ellenállás, amelybe az akarat ütközik, maga is a belülről kifejlő szabadság létmódjából ered: a szabadság, mint a belüllét általános hatáslehetősége önnön konkrét megnyilvánulásai és megvalósulásai végességébe ütközik. A szabadság magáértvaló általánosságához képest meghatározatlan az, hogy mikor milyen konkrét megnyilvánulási-megvalósulási formát ölt, de ezek a megvalósulási formái – mint az emberi egzisztencia az élethelyzetek és a körülmények folytán meghatározott és véges kiterjedései – a maguk meghatározott és véges módján juttatják érvényre a szabadságot. Minden ilyen meghatározott és véges megnyilvánulásában-megvalósulásban a szabadságnak egyúttal az a „több”-je is kifejezésre jut, ami nyitva áll további konkrét megnyilvánulások és megvalósulások számára. Ezért tűnnek a konkrét élethelyzetek a szabadság és szükségyszerűség feszültségétől terhelteknek, de ugyancsak ebből válik beláthatóvá az is, hogy a konkrét és véges megnyilvánulásokban és megvalósulásokban kifejeződő szükségyszerűség ténylegesen a szabadság létmódjából ered, és annak nem korlátozásaként, hanem további megnyilvánulásai és megvalósulásai meghatározatlan nyitottságában és bizonyosságában tartójaként érvényesül. Éppen a szükségyszerűség egzisztenciális formáit magára öltő megnyilvánulásaiban és megvalósulásaiban bizonyul a belüllét véges, de határtalan szabadságnak.

A szubjektum *reflexív struktúráinak* mozgásterében bontakozik ki a felelősség–akarat kérdés–válasz dialektikája. A szabadságot önmaga felé fordító és önnön meghatározatlan nyitott bizonyosságával szembesítő végeség reflexivitásában gyökerezik a felelősség mint a végességgel ütköző szabadság kihívásaiból megnyíló *kérdés*. Az akarat, mint az erő és az ellenállás játékeként formálódó megnyilvánulásaiban önmagát véges megvalósuláshoz juttató szabadság, a felelősség kérdésére adott *válasz*. Ennélfogva beláthatóvá válik, hogy nem a szabadság gyökerezik az akarat érvényrejutásában – mint ahogy ezt a szabad akarat hagyományos elgondolása sugallja –, hanem az akarat gyökerezik a szabadság megvalósulásában. Ténylegesen csak az önmagát szabadon és szabadságként megvalósító lénynek van akarata. Az akarat „szabad”, azaz irányulhat jóra vagy rosszra. De ennek a valós oka nem valamiféle, az eredendő bűnben megnyilvánuláshoz és megvalósuláshoz jutó összabadságban van, hanem általános hatáslehetőségként a végtelenre nyíló szabadság és a szabadságot a felelősség kérdéshorizontjába bevonó végesség szűnni nem akaró játékában. Ez az önmagát *belülről* szabályozó játék termeli ki és tartja fenn folyamatosan a szűkebbre vagy tágabbra szabott felelősség-horizontot. Ha ez a horizont túlzottan kitágul és a végtelenség semmijébe vész, akkor az akarat elszabadul, s a felelősség kérdése elmosódó, parttalan és iránytalan választ kap, azaz bármi lehetségessé válik (valami éppúgy mint az ellenkezője); ha viszont ez a horizont

erőteljesen körvonalazódik, az akarat mint válasz sem térhet ki kockázatok nélkül a felelősség kérdése által felvázolt értelmirányból.

A felelősség kirajzolódó kérdéshorizontja ily módon az akaratot az erkölcsiség játéktérébe vonja be, pontosabban: az akarat az erkölcsiségnek ugyanabból a játéktéréből lép elő, mint a felelősség kérdése. Ennek a játékmozgásnak az egyik oldalról az akarat a fenntartója, mint a szubjektum *én-energetikai* komponense, a másik oldalról pedig a felelősség mint a szubjektum *morális energetikai* komponense. Az *Igazság és módszer* egy másik helyén az arisztotelészi phronészisz-fogalom kapcsán Gadamer rámutat, hogy a konkrét szituáció megragadása és a vele való erkölcsi megbirkózás azt követeli meg, hogy az adottat aláfoglaljuk az általánosnak, a célnak, amelyet követünk, hogy ezáltal érvényre jusson a helyes. Tehát „már eleve előfeltételezi az akarat valamilyen irányát, ez pedig azt jelenti, hogy előfeltételez valamilyen erkölcsi létet.”³⁰ Ezért a phronészisz Arisztotelész szerint „szellemi erény” – mondja Gadamer –, nem pedig egyszerű képesség. Ez azt jelenti, hogy ahhoz, hogy megkülönböztethessük azt, amit tenni kell, attól, amit nem kell tenni, nem elég a gyakorlati okosság; ez olyan megkülönböztetés, amely már eleve magában foglalja az illendő és a nem illendő (a jó és a rossz) közötti különbségtételt, s ezzel „egy erkölcsi magatartást előfeltételez, melyet a maga részéről csak továbbképez”.³¹

Az akarat tehát *erkölcsi megalapozottságú*; soha nem erkölcs nélküli, nyers, vad erő kifejtés, még akkor sem ha történetesen a rosszra irányul, s ha általa az akaró bünt követ el. Az ember nem egyszerűen „akarja” a rosszat, hanem csakis a jó és a rossz közötti különbségtevés erkölcsi képessége alapján akarhatja a rosszat; tehát a rossz akarása is erkölcsi választás, amely egy erkölcsi magatartást feltételez. Ezért az akarat: válasz; a szabadság kihívásaira, s a bennük gyökerező felelősség kérdésére adott válasz, s mint ilyen, előfeltételez és a maga módján „továbbképez” egy erkölcsi magatartást. Más szóval: nem attól leszek erkölcsös, hogy jót akarok, és erkölcstelen attól, hogy rosszat akarok, hanem egy erkölcsi magatartás birtokosaként – erkölcsi szubjektumként –, akarhatok egyáltalán jót vagy rosszat. A jóra vagy a rosszra irányuló akarásom nem forrása, hanem *következménye* az erkölcsi magatartásomnak.

Mivel nem a szabadságom az akarati megnyilvánulásom következménye, hanem sokkal inkább az akaratom a szabadságomból adódó, s a szabadságom a felelősség kérdésében fogalmazza meg leginkább önmagát, az erkölcsiséggel kapcsolatos előbbi megállapítás a szabadság egészére kiterjeszthető. Egy nem szabad lény ténylegesen nem erkölcsi lény. A szabadság nem az erkölcsi magatartás következménye, hanem az alapja; nem azért vagyunk

³⁰ Uo. 38–39.

³¹ Uo. 39.

szabadok, mert képesek vagyunk erkölcsileg cselekedni, hanem azért vagyunk képesek erkölcsileg cselekedni, mivelhogy szabadok vagyunk. A mindenkori szabadságunkból kérdésként előtörő felelősségünk az erkölcsi-ségünk faktuma; azaz olyan tényállás, amelynek erkölcsi lényként nem lehet elébe kerülni, hanem egyáltalán csak ezen az alapon lehet erkölcsileg megnyilvánulni. Az erkölcsi szituáció a modern ember számára a felelősség kérdésének horizontjában megnyíló szituáció. Az akarat erre a kérdésre adott válasz, s a megvalósulásaként megnyilvánuló akarás ennek az erkölcsi szituációnak az erőterében formálódó hatásösszefüggés.

Mindezek alapján úgy tűnik, hogy egy bizonyos értelemben az ágostoni elgondolást meg kell fordítani és egy más értelemben nem. Mert a *válasz* felől látható be igazán a kérdés, az akarat felől a felelősség és a szabadság. Szabadság és felelősség egymáshoztartozása megelőzhetetlen faktum, de önmagában semmi és halott, ha nem nyilvánul meg és nem valósul meg az akarat konkrétójaként. A szabadság a mindenkori akarati cselekvés közege, de az akarat hatásösszefüggéseinek – akarások és nem akarások – egymásnak feszülő és egymást elengedő játékában szövődik folyamatosan ez a közeg. Szabadságunk (ön)reflexív struktúrája a végességünkkel való ütközésből adódó szükségyszerűséggel egyetemben önmagunknak az (el)engedő akarásból származó lenni hagyását is éppúgy feltételezi.

A lenni hagyás látszólagos „közömbössége” folytán talán „több” is megvalósulhat, mint amennyit az akarati erőfeszítéseink révén remélhetünk. Úgy, ahogyan Simone Weil gondolja: „Közömbösnek kell lennünk a jó és a rossz iránt, de ha közömbösek vagyunk, vagyis ha egyformán ráirányítjuk mind a kettőre a figyelmünk fényét, a jó magától felülkerekedik. Ez a dolgok lényegében rejlő kegyelem. És ez a jó meghatározása, kritériuma.”³²

³² Simone Weil: *Jegyzetfüzet*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 2003. 59.

FRIEDRICH NIETZSCHE ÉS AZ AKARAT FILOZÓFIAI TIPOLOGIÁJA

KISS ENDRE

Az „akarat” filozófiai értelmezésének és fogalmi feldolgozásának Friedrich Nietzsche általános megítélés szerint is az egyik legkiemelkedőbb gondolkodója. E belátás ellenére is egyértelmű, hogy Nietzsche akarat-elméleteiben, *akarat-tipológiájában* még számos feltáratlan összefüggés rejlik. Tézisünk, hogy a tipológiába rendezhető legfontosabb Nietzsche-értelmezések meglepő rendbe illeszkednek, és jósolhatóan klasszikus akarat-filozófiává állnak egyszer össze. A tipológia egyes csoportjainak újabb egymásra vonatkoztatása olyan maradandó társadalomontológiai kiindulópontok megfogalmazásához vezet, amelyek a filozófiai értelemben vett modernség fundamentális összefüggéseit mutatják fel.

Hatalmas logikai nyitánya az akarat-értelmezéseknek a *Túl jön és rosszon* következő szövege: „A filozófusok rendre úgy beszélnek az akaratról, mint-hogyha az a világ legismertebb dolga lenne, mintha jól értenék Schopenhauert, aki szerint egyedül az akaratot ismerjük, egyedül azt ismerjük egészében és teljesen – De ismét úgy tűnik, hogy Schopenhauer ebben az esetben is csak azt tette, amit a filozófusok általában tesznek, azaz hogy átvett és eltúlzott egy a nép körében forgó előítéletet. Az akarat a kezdetektől kezdve valami *bonyolult* (Compliciertes), olyan valami, ami csak a szóban egység...” (JGB/1/19.)

Az akarat értelmezésénél három átfogó és jól körülhatárolható problématerület jelenik meg, viszonylag függetlenek egymástól és analitikusan a maguk szférájában tovább is értelmezhetően.

Az *első* nagy szféra, a *legmélyebb* szint, az a valóságos ember, akinek érdemi meghatározása a *tudattalan* felismerését és vizsgálatát is magába foglalja már, az ember *„igazi valósága”* éppen Nietzsche fellépésével változott meg forradalmian. Nietzsche után a „valóságos” ember minden értelemben mást jelentett, mint annak előtte. Több korszakban több módon és több iránynak megfeleltethetően hozta felszínre Nietzsche a maga forradalmi felismeréseit a valóságos emberről. *E kísérletünkben a harmadik* korszaknak azt a törekvését tekintjük ebből a szempontból irányadónak, amelyikben Nietzsche az addigi megközelítéseket *Spinoza affektus-tanának* integrálásával egészítette ki, ami meghatározónak bizonyul az akarat vonatkozásában is.

A *második* szintet az *„empirikus”* akarat szférájának tekintjük. Ezt a terminust Kant egyik akarat-fogalmából, illetve a Kant-értelmezésekből

vettük át. Az empirikus akarat teoretikusan nem különösebben fontos és nem is különösebben mély meghatározás, jelentős mégis az akarat *társadalmi valóságának* leírásánál, mint az az akarat, amit a társadalmi praxis hétköznapijaiban mozgósítunk. Az empirikus, azaz közelebbről már nem meghatározandó, „evidens”, akarat az, amelyiket azért kell használni az etika egy filozófiai elemzésében, hogy ki lehessen mondani annak *szabadságát*, vagy fel lehessen panaszolni *szabadságának hiányát*. Ez a *szabad akaratnak nem filozófiai, de társadalmi arca*. Az elismert társadalmi szabadság az empirikus akarat elvi szabadságával jár, amelynek e szabadság elismertetése után kell kidolgoznia a maga konstitutív elveit.

A nietzsche-i akarat-filozófia *harmadik* összefüggő területe az emberebb ember, az *Übermensch* akarása, ez ideális és emancipációs szabad akarat, az önmegvalósítás, öntökéletesítés, *istenülés* akarata, amely Nietzschénél összefüggésben áll a *boldogság* teljes problémakörével is.

Ez a három akarat-értelmezés Nietzsche más érdeklődési területeinek is megfelel, sőt, nehézségek nélkül még a nietzschei filozófia *három nagy korszaka* középponti gondolatainak is megfeleltethető.

Az *Übermensch* és az emancipációs akarat radikális középpontba állítása az *első* korszak középponti gondolataival érintkezik. Az empirikus akarat (természetesen: annak kritikája) Nietzsche átértékelő programjának (azaz a *második* korszaknak) felel meg. A valóságos akarat új felfedezése a II. korszak koncepciójának a spinozai affektus-fogalommal való egyesítésének útján pedig érdemileg megfeleltethető Nietzsche *harmadik* korszakának.

AZ EMPIRIKUS AKARAT

Az *empirikus* akarat Nietzsche számára történetileg egészében *elrontott* akarat, amely átértékelésre szorul. Az átértékelésnek fel kell szabadítani az empirikus akarat valós autentikus funkcionálását. Nincs olyan konkrét mozzanata az átértékelő Nietzschének a kereszténységtől kezdve a modern fejlődésen át Európáig, amely ne érintkezne az empirikus akarat elferdüléseivel, majd kényszerűen azzal is, hogy ezek miatt az egyén és az emberiség nem jut el azt adekvát cselekvésig. Nietzsche nem mindennapi feladata ennek az akaratnak a korrekciója, a helyes tudat szerkezeteinek kifejlesztése. Ezek nem egyszer tisztán diszciplinárisan is *értékszociológiai* felismerések, amelyek közvetlenül is utalnak előre Max Weber-nak a világvallások szociológiájáról írt monumentális kísérleteire. A kereszténység visszahúz olyan rétegeket, amelyekre vonatkoztatják és amelyekre már nem illik rá, nincs belső, morális ösztönbiztonság a társadalomban. Mi sem bizonyítja jobban, hogy az empirikus tudat kritikája Nietzschénél a hamis tudat kritikájává

válik, hogy olyannyira eltorzultnak, elrontottnak tekinti azt, hogy az már a „kutatás”-t is akadályozza, az előítéletek minden közelebbi meghatározás nélkül akadályozzák a valóság elfogulatlan megismerését (JGB,1/23.)

AZ ISTENÜLŐ AKARAT

A fiatal Nietzsche *személyiségidealizmusa*, amely az akaratot a személyiség esszenciális felépítésére összpontosítja, számos forrásból és számos belső evidenciából táplálkozott, s kulturális értelemben is találkozott a század számos hasonló törekvésével. Történeti, kulturális és regionális eltérésektől viszonylagosan függetlenül jelennek meg ezek a törekvések az életreform legfontosabb gondolkodójánál *Carlyle*-tól *Emerson*-ig, *Ruskindól Morris*-ig. A filozófiai és a politikai keretek eltérése magyarázza, hogy ugyanez a magától-értetődő odatartozás az életreformhoz és annak civilizációs tudatához mind *Richard Wagner*, mind *Friedrich Nietzsche* esetében sokkal kevésbé közvetlenül jelenik meg, ami azonban nem lesz akadálya annak, hogy a kontinens életreformereinek meghatározó többsége ne *Wagner* vagy *Nietzsche* követőinek soraiból kerüljön a későbbiekben ki.

Az életreform egységes karakterének és történelmi jelentőségének felismerését akadályozta a kultúrával és a szellemi folyamatokkal foglalkozó történeti tudományok alapvető beállítódása is. A tizenkilencedik század egymást követő záró évtizedei *eszerint* egy-egy lépcsőt jelentettek a huszadik század felmagasodó piramisához, minden lényeges jelenség „előkészített” valami még lényegesebb jelenséget a huszadik századból. Jóllehet a magatartás alapotívumait minden további nélkül meg tudjuk érteni, az attitűd már akkoriban, azaz a huszadik század mérlegének végső megvonása előtt sem lehetett valóban elfogadható, a modernség fénykoraként elképzelt század iránti összes bizalom sem állíthatott ilyen egydimenziós, teleologikus sorokat az újkori történelem és gondolkodás meghatározó állomásai elé. A civilizációs magaslatnak, e magaslat tudatának nincsenek politikai szimbólumai és mérőföldkövei, ezek túlnyomórészt a nagy politikai események és fordulópontok lennének, ilyenekhez azonban sem maga a magaslat, sem annak átfogó tudata nem kötődik.

Az életreform emancipativitása Nietzsche filozófiájának médiumában is *gyakorlattá* válik, s mint ilyen, szerves része a szekularizáció, a modernizáció és a varázstalanítás folyamatainak. *Újtípusú szimbiózis ez, hiszen az életreform maga is részese a varázstalanodásnak, amikor is mint a civilizációs csúcspont háttere előtt definiált emancipáció a maga szabadsága alapján hozzá kezd egy teljesen más alaphoz a hétköznapiak, az értelmes és konstruktív emberi tevékenység elvarázsolásának.*

Az emancipáció fogalmának van azonban még egy másirányú, ám ugyancsak rendkívül fontos strukturális jelentősége is. Ha a túlvilági és az

evilági gondolkodás és világképek egymásutániságát és kontrasztját vesszük szemügyre, nyomban felvetődik az evilági világkép és gondolkodás lehetséges univerzalizmusának, egyes tartalmai univerzális karakterének kérdése, hiszen a túlvilági világkép kitüntetett oldala éppen annak átfogó, általánosórvényű, összemberi, értékeket megalapozó vonása volt. Ebben az összefüggésben világos: az emancipáció az evilági gondolatrendszer *univerzalizmusa*, az, *aminek univerzálissá kell válnia*. Ez tehát azt is jelenti, hogy a közvetítő kapocs a túlvilági és az evilági gondolatrendszer között éppen az emancipáció, amely, mint láttuk, az életreform minden lényeges mozzanata mögött ott áll. Strukturális-funkcionális szempontból is kimondható, hogy ez az univerzalizmus dinamikus és mozgalom-jellegű. Az *emancipáció tehát az univerzalizmus korszerű és koradekvát formája*. Az életreformnak ez az emancipatíván sokrétű korszerűsége részes abban is, hogy az életreform nem zárt rendszer és zárt filozófia, hiszen a *par excellence* modern jelenségek mostantól fogva rendre két alakban jelennek meg, még pedig *emancipációs* és *emancipáció nélküli* alakváltozatban, és az evilági emancipáció tartalmi annyira megjelenhetnek minden összefüggésben, hogy a hagyományos gondolatrendszerekre emlékeztető szisztematikus alapváltozataik egyáltalán nem jöhetnek létre. Mindez azt jelenti, hogy *az emberi akaratnak Nietzsche-nél az emancipáció értelmében kell univerzálissá válni*.

Ez az istenülő akarat alaphelyzete, s ha az előbbi elemzés horizontja előtt vizsgáljuk, típusában még csak nem is előzménytelen, hiszen az *akarat univerzalizálása* egyáltalán nem volt példátlan jelenség az addigi történelemben. Az evilágiság nemcsak felváltja a túlvilágiságot a gondolkodás legáltalánosabb összefüggéseiben, de éppen a sikeres emancipációban, azaz az univerzalizmus korszerű formájában *haladja meg magát a „túlvilágiság-evilágiság” kettősséget is*, ami nem volna lehetséges az emberi akarat nietzschei transzformációja nélkül.

A nembeli erőket fejleszteni kívánó akarat mindig *eudaimonista*, azaz *boldogságközpontú*, hiszen nem képzelhető el, hogy emancipatív és szabad módon valaki ne akarjon boldog lenni. Ez az összefüggés egyszerre tűnhet triviálisnak vagy túlságosan közvetlennek is, mégis egyenes vonalon és logikusan következik az evilági lét feltételeiből.

Az életreform legtöbbször az emancipált egyént állítja középpontba. Ez alap-törekvés, önmagában véve azonban nemcsak nem elégséges, hanem még csatlóka is. Az életreform valódi törekvése ugyanis nem az egyén, de a közösség, *a társadalom együttes emancipálása*, mégpedig olyan alapon, hogy az a közösség az individualizált egyének társadalma. Mindez nagyonyis meghatározza az istenülő akarat akcióinak körét, szükségszerű ökumenikus, összemberi terek meglétét.

A VALÓSÁGOS AKARAT

Nietzsche valódi felfedezései a valóságos emberről szólnak, de ennek a megfordítása is igaz – amit Nietzsche a valóságos emberről mond, az mind valódi felfedezés. A köznyelven kifejtett „mélyrehatolás” egyben Nietzsche gondolkodásának általános modellje is, pontosan ebben különbözik minden olyan filozófiától, amelynek nincsenek így értelmezett mélységi dimenziói a fogalmakkal való munkában. A fogalmi elemzés - metaforikusan szólva - leás a mélybe, ami azt jelenti, hogy a fogalom elemzésénél újrakonstituálja a fogalom referálta empíriát. A fogalom teremtése az empíria újratereemtésével egyenlő, de ezt is meg lehet fordítani, az empíria újratereemtése a fogalom új, megszilárdult értelmével, a szemantika megváltozásával, kimondásával egyenlő.

Friedrich Nietzschének a *Zarathusztra* előkészítésének, majd megírásában készített feljegyzései egyértelműen tanúskodnak arról, hogy Baruch Spinoza alakját a filozófus többször nevezte meg azok között, akikről Zarathusztra alakját mintázta. Mindebben kezdettől fogva nem csupán filozófiai-filozófiatörténeti szenzációt sejtettünk, de azt sem zártuk ki, hogy az életmű eddig feltáratlan kérdései feltárásához is hozzásegíthet. Nietzsche nagy intenzitással és gazdagon beszél szimpátiáiról és kritikai érzéseiről, de az átlagon felüli közlékenység és az ugyancsak egyidejű kivételes, átlagon felüli hallgatóság sajátos elegyével.

Egy átfogó *alter ego* megválasztása az addigi teljes filozófia anyagát ökümenikusan megfogalmazó filozófiai költemény protagonistájaként kezdettől fogva rendkívül nehéz helyzet elé állította az alkotót. Nietzsche a teljes új, modern emberiség-problematikát, azaz az „Isten halott” korszakának ökümenikus-összemberi kérdéseit artikulálja.

Nietzsche találkozása Spinoza alakjával igen komplex azonosulási és eltávolodási folyamatok egysége, ezért fog mellé Yovel, amikor olyan „lelkesedés”-ről beszél Nietzsche oldalán, amelyekben ő „kisebbíteni szeretné a Spinoza és közte fennálló különbségeket” (Yovel 1966, 386.). Ez annak hallgatólagos feltételezésével egyenlő, hogy Nietzsche (ennek a korszaknak a gyakorlatilag még ismeretlen filozófusa) ezzel a találkozással spinoza-i magaslatoakra kívánná feltornászni magát. Nos, egy dolog, hogy valaki valamiféle lelkesedésből különbségeket akar kisebbíteni (és ezzel magát a legnagyobbak mellé helyezni), és más, ha közös vonások megállapításán fáradozik.

Spinoza univerzalistán és szuperlativisztikusan elképzelt alakjában nagyon objektív és nagyon szubjektív mozzanatok keverednek. A „szubjektív” mozzanatok az emberi nem végső perspektíváiból azok csak, azaz maguk is inkább az objektivitás felé húznak. Az objektív vonások pedig a maguk

személyes autenticitása miatt a szubjektív oldalon is megjelennek.¹ Az ilyen kijelentések specifikus hermeneutikus nehézsége abban áll, hogy Nietzsche olyan többszörösen összesűrített esszencialitásban jeleníti meg Spinozát, hogy annak utólagos analitikus kibontása okonyomozó módon már alig lehetséges.

A Nietzschét Spinozával összekapcsoló szuperlativisztikus azonosuló gondolat a kognitív és egzisztenciális dimenziók egységének mozzanatát villantja fel: „A 'génusz'-ról leginkább olyan emberek esetében lehetne beszélni, ahol a szellem, mint Platónnál, Spinozánál és Goethénél, a karakterre és a temperamentumra csak olyan lazán látszik hozzákötve, mint olyan repülésre képes lény, amelyik könnyen elválhat tőlük és azután nagyönis magasra emelkedhet fölélük. Ezzel szemben éppen azok beszéltek legszenvedélyesebben a 'génusz'-ról, akik sohasem tudtak megszabadulni saját vérmérsékletüktől. A többieknek, akik valóban megérdemlik ezt a nevet, tiszta, tisztává tevő szemük van, ami úgy tűnik, nem temperamentumukból és jellemükből nőtt ki, de tőlük szabadon és többnyire még önmagukkal is finom ellentmondásban a világra, mint istenre tekint és ezt az istent szereti is. Ők sem egy pillanat alatt kapták ezt a szemet ajándékban, létezik a látásnak gyakorlata és előiskolája és akinek igazi szerencséje van, jó időben meg is találja azt, aki megtanítja a tiszta látásra.” (KSA, 3, 292.).

Csak a két gondolat szembeállításra rajzolhatja ki Nietzsche igazi és teljes pozícióját Spinozával kapcsolatban. Az egyik oldalon kogníció és egzisztencialitás összeegyeztethető, ennek döntő jelentősége van mind az új, a kor szintjének megfelelő nem-szisztematikus, de koherens filozófia számára. A másik oldalon ilyen egység nélkül a filozófus csak filozófiai szakember lenne, „gondolkodó gép”, akiről lefoszlik a filozófia eredeti, összeméri küldetésének vállalása. A szemnek egyidejűleg kell „szabad”-nak és „tisztává tevő”-nek lennie, még pedig valamitől tisztává tevőnek, éppen a saját karaktertől és temperamentumtól kell megszabadulnia az igazi geniusznak. *Ebben a helyzetben a szabad akarata egy új értelmezési lehetősége rajzolódik ki.*

Az erkölcsi és egzisztenciális mozzanatok valódi tudáskonstitutáló szerepe világossá válhat. Mert éppen nem az a helyzet, mint Yovel véli, aki, amikor

¹ „Én is jártam az Alvilágban, mint Odüsszeusz és még gyakran járok arra és nem csak ürít áldoztam, hogy néhány halottal beszélhessek, de saját véretem sem kíméltem. Négy olyan párra találtam, akik megálltak a szemem előtt: Epikurosz és Montaigne, Goethe és Spinoza, Platón és Rousseau, Pascal és Schopenhauer. Ezekkel számot vetnem, ha sokáig vándoroltam egyedül, tőlük akarom megtudni, hogy mi a jó és rossz, őket akarom hallgatni, ha egymás között arról beszélnek, hogy mi a helyes és mi nem az. Az a fontos, *ami örökké él...*” (KSA, 2, 533. – Kiemelés az eredetiben – E.K.).

Nietzschét idézi, hogy „a megismerés az élet ösztönös oldalához tartozik”, majd ezután azt következteti ki, hogy a megismerésnek ez az értelmezése a „megismerés” és az „affektus(ok)” azonosításához vezet (ld. Yovel, 1996, 386). Úgy véljük, hogy a valóságos viszonyok mások, és ennek az eltérésnek nagy a jelentősége. Nietzsche, a kritícista pozitívizmus (kritikai empirizmus) teljesen kidolgozott ismeretelméletét, sőt, annak már ugyancsak teljesen kidolgozott új tudományrendszerét is megalkotta. Éppen nem arról van tehát szó, hogy a megismerés lenne valamilyen módon azonos az affektusokkal, éppen a minden szempontból kiépített kritícista ismeretelmélet az, amelyik a *gnoszeológiának az affektus-tan irányában tett kiterjesztését tudományrendszertanilag lehetővé teszi*. Ez az a kiterjesztés, amit sokan (köztük Yovel is) úgy értelmeztek, mint az ismeretelmélet közvetlen és szándékos naturalizálását. Mindebből azonban valójában nem ez következik, hanem az, hogy a „leghatalmasabb affektus”-ként felfogott megismerés eredetileg és *Nietzsche tudatos szándéka szerint* semmiképpen sem naturalista redukció, hanem a korábbi szempontok alapján értett, tudásszociológiailag kimunkált és rekonstruálható kitágítása és kvalitatív teljessé tétele a megismerésnek.

Konkretizálják Nietzsche ekkori Spinozához fordulásának elemeit azok a tartalmak, amelyeket Nietzsche ekkori jegyzetei Kuno Fischer rendkívül gazdag művéből tartalmaznak (ezek helye: KSA, 9, 517-519.), s amelyek mellé Nietzsche maga adta meg a Fischer-monográfia oldalszámait.²

² A *Kritische Studienausgabe* kiadói a kivonatokat 1881 tavasza és ősze közé helyezik: „Spinoza: cselekedeteinket csak vágyaink és affektusaink határozzák meg. A megismerésnek affektussá kell válnia, hogy motívum legyen. – Én azt mondom: *szenvedélynek* kell lennie, hogy motívum legyen”; „ex virtute absolute agere = ex ductu rationis agere, vivere, suum Esse conservare”; „azalaptól kezdve semmi mást nem keresni, csak *saját hasznunkat*”; „senki sem ez másik lény miatt törekszik saját létének fenntartására”; „az önfenntartásra való törekvés minden erény előfeltétele”; „az emberek kölcsönösen akkor a leghasznosabbak egymás számára, ha mindenki a saját hasznát keresi”; „egyetlen lény sem olyan hasznos az embernek a világon, mint aki értelmének zsinórmértéke alapján ex ductu rationis él”; „*Jó* minden, ami igazán szolgálja a megismerést; *rossz* ezzel szemben az, ami azt akadályozza”; „értelmünk legnagyobb hatalmunk. Az összes javak között az egyetlen, aminek mindenki egyformán örül, akit senki sem irigyl el a másiktól, amit mindenki kíván a másiknak és annál inkább kíván, minél többel rendelkezik abból ő. – Az emberek csak az értelemben egyek. Nem lehetnek egységesebbek, mint akkor, ha az értelemben megfelelően élnek. ...az erény első és egyetlen alapja”; „...a szellemben nincs szabad akarat...”; „ego: ez mind *előítélet*”; „...harc és szenvedély *nélkül* minden *gyenge* lesz, ember és társadalom”; „a *vágy* az ember lényege maga, nevezetesen a törekvés, amellyel az ember meg akar maradni a maga létében”; „mindenki abban a mértékben tehetetlen, amelyben hasznát, azaz önfenntartását figyelmen kívül hagyja”; „...ezzel szemben *én*: a nyájöszton régebbi, mint 'önfenntartásunk-akarása'...” (Kiemelések Nietzsche kivonataiban – K.E.)

Az ebben az összefüggésben kiválasztott Spinoza-citátumok közös *átfogó értelmezési horizontot* rajzolnak ki. Ez a széles értelemben vett „önfenntartás” (Selbsterhaltung) és az a legszorosabban összefüggő „szabad akarat”. Amikor ez megfogalmazódik, Nietzsche átugrik a szóbanforgó felismerés legtágabban értelmezett morális következményeinek számbavételéhez. Azaz nyomban az kezd el foglalkoztatni, *milyen hatása lehet az illető új igazságnak az emberiség ökumenikus sorsára*. A Fischer-kivonatok ebből a szempontból nem jelentenek kivételt. Egyrészt – filozófiailag – a „valóságos magatartás”, a „dezideologizált pszichológia” és a „leleplező” kutatás szálain az emberi természet valóságos leírásában egészen az Én tradicionális fogalmának eltűnéséhez jut el. Másrészt a „szabad akarat” és az „önfenntartás” példaszerűen mutatják, *hogy milyen csalhatatlan ösztönrel összpontosít Nietzsche nyomban az egyes felismerésekből levonható következtetések hatására az emberi morál s kicsit tágabban az életvezetés alakítására*.

Ezen a helyen azonban új filozófiai viszony is keletkezik Nietzsche és Spinoza között. A szabad akarat és az önfenntartás problémái az erkölcsben még a második korszak kritikai empirizmusának szellemi univerzumából származnak. Nietzsche érdeklődése ezek iránt a problémák iránt új tartalmakkal tölti fel saját filozófiáját is. *Ezek az új tartalmak teszik egyébként lehetővé Nietzsche harmadik korszakának immár filozófiai alapokon való új meghatározását is*.

Nietzsche filozófiájának immanens fejlődése a patológia (és más meghatározó politikai, társadalmi, recepciós vonulatok) kétségtelen dominanciája alatt sokáig végérvényesen elveszítettnek látszott. A második korszak kritikai perspektivizmusából akár még a patológia kibontakozásával egyidőben, talán még „öntudatlan” módon is megszületett az elméletképzés vágya és szükséglete.

Az elméletképzésnek a perspektivizmustól való elszakadása azonban már a Spinoza-kapcsolat felfedezése előtt is a harmadik korszak egyik specifikus összetevője volt, hiszen a hatalom akarása (attól függetlenül, hogy annak teoretikus státusza metafizika-e vagy nem) mindenképpen „elméleti kísérlet” amelynek funkciója a szélsőséges perspektivizmus lehetséges összefoglalása.

Az új filozófiai tartalom Nietzsche következő levelében félreérthetetlen egyértelműséggel fogalmazódik meg: „Nemcsak arról van szó, hogy fő tendenciája (Spinozáé – K.E.) azonos az enyémmel – a megismerést a leghatalmasabb affektussá kell tenni – még tanításának öt fő pontjában is magamra ismerem, ez a legabnormálisabb (abnormster) és legmagányosabb gondolkodó éppen ezekben a dolgokban áll hozzám a legközelebb: tagadja az akarat

szabadságát-, a célokat-, az erkölcsi világrendet, - az önzetlenséget-, a rossz létezését -, s jöllehet a különbségek ugyancsak hallatlanul nagyok, azok inkább a kor, a kultúra, a tudomány különbségében rejlenek. In summa: magányom, amely, akárcsak a magas hegyek között, gyakran, gyakran okozott légszomjat és kiserkentette véretem, most legalábbis páros magány (Zweisamkeit)” (Briefe, III/1, 111. – Kiemelések az eredetiben K. E.).

Mindezzel meg is tudjuk nevezni a harmadik korszak Nietzsche-jének döntő fordulatát, amely (az elméletképzés és a patológia mellett) most már mint immanensen filozófiai fordulat megnyithatja az utat ezen nemcsak legbonyolultabb alkotói periódus értelmezéséhez is.

Ez a fordulat az affektus-tan nietzschei elsajátítása volt, az affektus-tannak olyan asszimilációja, amely tovább relativizálta a második korszak szélsőségesen kriticista episztemológiájának viszonylagosságát, miközben azzal ellentétben a megismerés e már valóban (az affektus-tan asszimilációjával) parttalanra tett viszonylagosságát nem volt képes az *Emberi, nagyonis emberi*hez foglaltakhoz hasonló tudományfilozófiai rendszerré, e monográfia elnevezésével a filozófiai tudományok „új újrendezésé”-vé alakítani.

A kritikai tudományosság és a felvilágosodás nietzschei filozófiája számára az átértékelés következetes feladata elsősorban és mindenekelőtt mentális problémát jelentett. A hamis tudatból való kilépés és a helyes tudatba való belépés a tudásszociológia és az ideológiakritika területéhez tartozik (szélesen értelmezve mindkettőt), és egy új, az ideáltípus definíciójának megfelelő felvilágosodás koncepciójához vezet.

A hamis tudat-helyes tudat kettősségének alapzatára felépített felvilágosító koncepció egy minden szempontból koherens, egységes, a maga nemében „zárt” elképzelés volt, amely tartalmi-szisztematikus szempontból semmiképpen sem érintkezett az affektus-tannal. Ebből a szempontból az affektus-tan beépítése az eredeti felvilágosodás-koncepcióba *példa nélküli vállalkozás* a filozófia történetében, de ugyanúgy példa nélküli fordulat Nietzsche filozófiájának fejlődésében is. *Új disziplína keletkezik*, amelynek – többek között – neve sincsen, s minden eklektikájával együtt élő és funkcionáló szintézisét hozza létre pszichológiának, tudásszociológiának és ideológiakritikának. Külön tudományfilozófiai és tudománytörténeti jelentőséget kölcsönöz Nietzsche új tudományának, hogy az Spinoza affektus-tanának integráló aktualizálásával azt a hatalmas tudást és az emberről alkotott hatalmas tapasztalatot menti meg, amit éppen a tizenkilencedik század ötvenes-hatvanas éveiben megszerveződő tudományos pszichológia nem képes integrálni. Nietzsche Spinozához fordulása tehát – mindazokon a mozzanatokon túlmenően, amelyeket már említettünk – önálló tudomány- és civilizáció-

történeti jelentőséggel is rendelkezik. Nietzsche tudásszociológiailag megalapozott felvilágosodás-konceptióját Spinoza affektus-tana legitím módon egészítette ki. *A kiindulás legitimitását az biztosította, hogy az affektusok Nietzsche számára érvényes tények, kritikai tudományosság termékei.*

A kiindulás ezen legitimitása, ha tetszik, belső logikája azonban nem feledtetheti, hogy az ily módon létrejött új koncepció minőségileg új tudományelméleti helyzetbe manőverezi bele Nietzschét, de azt sem, hogy a minőségileg új tudományelméleti helyzetet Nietzsche rosszul is méri fel, amelynek következtében harmadik korszaka csak szelektíven képes megvalósítani a felvilágosodás tudásszociológiai igazságfogalmának az affektus-tan tudásszociológiai igazságfogalmával való kiegészítését. Előlegezve a harmadik korszak egyik végeredményét, az affektus-tan megrendítő relativizáló erejét Nietzsche már nem képes kritikai koherenciában összefoglalni, az affektus-tan végzetesen szubjektivizálta az episztemológia relativizálását. Ez az eredmény immár a patológia tézisének segítségül hívása nélkül is képes magyarázatot adni a harmadik korszak Nietzschéjének legmeghatározóbb vonásaira.

Még a patológiai vonatkozásoknál is fontosabb azonban az, hogy Nietzsche a spinozai affektus-tan asszimilációjakor, annak saját felvilágosodó és tudásszociológiai orientációjú kritikai empirizmusába való beépítéskor *sorsdöntő hibát* vétett. *Nietzsche ugyanis az affektusokat nyomban az igazságfogalom meghatározásának középpontjába állította.* Az affektus-tannal relativizálta tovább az amúgy is szélsőségesen viszonylagossá tett, ám a megismerés uttörően eredeti és újszerű orgánonját még kiadni képest kriticista empirizmust. Úgy fogta fel az affektus-tant, mint ami nem más, mint szerkezeti és tárgyi alapokon egy már szélsőségesen viszonylagossá tett episztemológia további törvény- és menetrendszerű viszonylagossá tétele.

Az emberkép és szűkebben az akarat problémája szempontjából a kriticista megismerés egyenesvonalú folytatásaként felfogott affektus-tan paradox módon azonban még pozitív eredményekhez is vezet (a már nem mindent lényeges dolgot integrálni képes fejlődés növekvő káoszán belül).

Nem lehet meglepő ezek után, hogy Spinozánál (a Fischer-kivonatokban) bőségesen találunk olyan megfogalmazásokat, amelyek Nietzsche e korszakának legfontosabb eredeti vívmányaira utalnak. A test problémájáról például ezt olvashatjuk: „...az első, ami a szellem lényegét kiteszi, a valóságosan létező test eszméje, így szellemünk első és fő törekvése az, hogy ...testünk létezését igenelje... egy olyan eszme, amelyik a test létezését tagadja, ellentmondásban áll szellemünkkel...” (Spinoza 1975, III.rész, 10 tétel, 170.). Még a „test a nagy értelem” nietzschei mondásának szoros parafrázisával is

találkozhatunk: „...szellemünk jelenvaló létezése... egyedül attól függ, hogy a szellem magába zárja-e a test valóságos létezését” (Spinoza, 1975, III. rész, 11 tétel, 171.). Magától értetődik tehát, hogy az akarat problematikája új módon válik témává az affektus-tan asszimilációjának *ilyen* horizontja előtt, miközben az affektus-tan teljes elsajátítása természetesen jelentősen túlmegy a szabad akarat eredeti kérdésfeltévéseinek terjedelmén, jóllehet sokáig egyedül ebben az összefüggésben jelent meg kizárólag.

Nietzsche személyiségidealizmusa, intellektuális és nem-intellektuális heroizmusa is új vonásokkal gazdagodik az affektus-tan integrálásával. Ez előtt az új horizont előtt mind tartalmilag, mind módszerben, mind stílusban mást jelent az önmegvalósítás, az emancipáció, a sikeres individuáció, vagy éppen a szellemi heroizmus. A „Csak a legjobb a jó”-elvé nyomatékosan írja elő az affektusokhoz és elsősorban a saját affektusokhoz való megváltozott magatartást. *Az affektusokkal való megbírkózás lehetősége az egész „valóságos” akarat, azaz az egész „valóságos” emberkép forradalmi megváltoztatásának lehetőségét hordja magában, Spinoza még fontosabbá válik Nietzsche számára.* Ez a dilemma értékeli fel hatványozott módon Spinoza normaadó példakép-jellegét is. Ezen a bázison már nagyonis egyértelmű, hogy a protagonista és mintaadó szerep egyenes szálon függ össze azzal, hogy Spinoza valóban képes volt-e megszabadulni a maga affektusától, minden gyanú ezen a területen a példakép hitelvesztését vonhatja maga után (ami, mint láttuk, Nietzsche számára már ekkor élet-halál-kérdés is volt).

Nyilvánvaló ebből, hogy Spinoza affektus-tanát Nietzsche a maga filozófiai perspektivizmusának tényleges teoretikus integrálásában sajátítja el, azaz az affektus-tan játszik bizonyos szelektív szerepet a perspektivizmus elméleti integrációjának konkrét változatának kialakulásában. Nietzsche fordulata az affektus-tan felé éppen ebben az értelemben releváns tudománytörténeti pillanat is. Rendkívül sokat mond ebben az összefüggésben, hogy a pozitívista pszichológia végleges kialakulása előtti utolsó pillanatban olyan híres kutatók, illetve gondolkodók, mint Müller vagy éppen Dühring még nyugodt lelkiismerettel tekintették Spinoza affektus-tanát „tudomány”-nak (Dühring, 1869, 302.).

Nietzsche filozófiai pedagógiája számára gyökeresen megváltozik a tudat szerepe és funkciója, hiszen annak feladata már nem egyszerűen csak a helyes tudat pozíciójának mindig csak nagy áldozatok árán kiharcolható elfoglalása, de eredményes és drámai együttélés saját affektusaival, végső soron pedig a saját affektusok definitív legyőzése és azok ezen az úton való meghaladása. Ezen a ponton világossá válik, Nietzsche „Übermensch”-e emberfeletti feladatok megoldása után jöhet csak létre, miközben ezeket az emberfeletti követelményeket nem a filozófus önkénye, de az emberi, a

megismerés, az affektusok és a társadalom objektív viszonyai írják elő, hiszen „csak a legjobb a jó”...

A második korszakban klasszikus egyensúlyi helyzetben jelent meg a kritikai tudományosság (kriticista empirista ismeretelmélet) és az ember-nembeli identitás két hatalmas kérdésköre, amelyek között az emberi szabadság volt a közvetítő. A harmadik korszakban mindkét kérdéskör (és természetesen egymáshoz való viszonyuk is) alaposan átrajzolódott. A két átrajzolódás azonban nem volt egyként legitim. Amíg az affektus-tan legitim módon egészítette ki és gazdagította a felvilágosodás mentalista emberképét, az episztemológia további, immár parttalan relativizálása korántsem volt már legitim, az affektus-tan nem kényszeríthetett volna ki minőségileg új és új módon megjelenő episztemológiai következményeket. Nietzsche tévedett tehát, amikor összerombolta a második korszak kriticista pozitivistá perspektivizmusát egy, az affektus-tanra alapított parttalan perspektivizmus kedvéért.

A kritikai empirizmust és felvilágosodás-modellt továbbrelativizáló affektus-tan ezen a ponton tárgyi oldalról is megvilágíthatja Nietzsche időről-időre visszatérő gyanú-mozzanatainak reális motívumait. Mi mást jelent ugyanis az affektus-tan, mintsem az igazság végső kritériumainak magába az emberbem a megismerésbe való bevitelét? Ebben az esetben pedig mind a megismerés folyamatának eredménye, mind pedig a folyamat lebonyolításának legitimációja végső soron attól függ, milyen affektusok működnek a megismerésben és mennyire tud a megismerő valóban úrrá lenni saját affektusai fölött. A személyes, partikuláris és pszichológiai objektív státuszra tesz szert. Éppen az affektus-tan értékeli fel az intellektuális tisztesség, az autenticitás, az őszinteség tulajdonságait. Nietzsche következő, szinte az ismeretelméleti dilettantizmusra hajló személyes kérdése így nagyonis a helyére kerülhet. Az affektus-tan tehát nem hogy nem antropomorfizmus, amit „deantropomorfizálni” kell, de megkerülhetetlen emberi állandó, amely sorsszerűen határozza meg a megismerést, a megismerő pedig csak egyet tehet, hogy belátja ezt a tényt és megpróbál mind a megismerésben, mint a létezésben minél inkább megszabadulni saját affektusaitól. Nem véletlen, hogy a Spinozával szemben táplált gyanú mozzanatai abban a fázisban erősödnek ismét fel, amikor a még egészséges, de már patológia felé hajló Nietzsche a gondolkodás helyes útját kívánja megnevezni. S ezen a ponton újra megvilágosodik, hogy amíg az affektus elsajátítása a jelzett körülmények között lerombolta Nietzsche-ismeretelméletét, újabb és újabb ösztönzéseket adott emberképének és akarat-értelmezéseinek.

ÖSSZEGRZÉS

Nietzsche e három-akarat-szférája összefüggő társadalomontológiai rendszerbe illeszkedik, amely érdekes vetületekben illeszthető rá a modern társadalmi létre viszonylagos közvetlenséggel is. A „valóságos akarat”-nak „empirikus” akarattá alakítása a *szocializáció*, a *nevelés* jelenségéhez vezet. Nietzsche-re visszatérve éppen a rossz szocializáció vezet az empirikus akarat aktuális anomáliáihoz. Az „empirikus” akarat „istenülő” akarattá változtatása az *emancipáció*, a nembeli értékekben való gazdagodás folyamata, másképpen pedig a nietzschei filozófia egyik fő célkitűzése. Az istenülő akaratba való felemelkedés nem ritkán jár *katarzissal*, a „valóságos” akarat mélységeiből az „istenül” akarat magasába feljutni a hatalmas kulturális teljesítmények, a nagy „meghaladások” (Überwindung) útvonala, ami ha nem sikerül, könnyen átesik a *ressentiment* jelenségébe. Az „empirikus” akarat egyik formájából a másikba való átmenet, ha tudatos ráhatás, elvezethet a *manipuláció* jelenségéhez, hiszen az ilyen befolyásolás elzárja az utat az „istenülő akarat”-hoz, de még a mélységben rejtőző „valóságos” akarathoz is, amelyből a történetileg rossz pályára került „empirikus” akarat más esetben talán meg is újulhatna.

IRODALOM

- DÜHRING, EUGEN: *Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfaengen bis zur Gegenwart*. Berlin, 1969.
- FISCHER, KUNO, *Geschichte der neuern Philosophie I.2. Descartes' Schule. Geulinx, Malebranche, Baruch Spinoza*. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. Heidelberg, 1965.
- FUHRMANS, HORST, *Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus*. Düsseldorf, 1954.
- KISS, ENDRE, *Friedrich Nietzsche filozófiája*. Kritikai pozitivizmus és életreform között. Budapest, 2005.
- KISS, ENDRE, Gibt es ein Projekt der Aufklaerung und wenn ja, wie viele? (Aufklaerung vor dem Horizont der Postmoderne). In. Sven-Eric Liedman (ed.), *The Postmodernist Critique of the Project of Enlightenment*, Amsterdam – Atlanta, 1997. 89-104.
- KISS, ENDRE: Zur Bestimmung der wahren politischen Philosophie Friedrich Nietzsches. In. Endre Kiss (ed.), *Friedrich Nietzsche und die globalen Probleme unserer Zeit*, Cuxhaven - Dartford ,1997. 249-263.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Briefwechsel*. Kritische Gesamtausgabe. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Dritte

- Abteilung, Erster Band. Friedrich Nietzsche, Briefe. Januar 1880 - Dezember 1884. Berlin - New York, 1981.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH: *Saemtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin - New York, 1967-1977.
- SCHELER, MAX: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze*. Vierte, durchgesehene Auflage. Herausgegeben von Maria Scheler. Bern, 1955.
- SCHELER, MAX: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Zweite, durchgesehene Auflage mit Zusätzen. Herausgegeben von Maria Scheler. Bern und München, 1960.
- SEIDEL, GEORGE J.: *Activity and Ground*. Fichte, Schelling and Hegel. Hidelberg - New York, 1976.
- SPINOZA: *Ethik*. Herausgegeben von Helmut Seidel. Leipzig, 1975.
- STAUDE, JOHN RAPHAEL: *Max Scheler. 1827-1928. An Intellectual Portrait*. New York - London, 1967.
- YOVEL, YIRMIYAHU: *Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz*. Aus dem Englischen von Brigitte Flickinger. Göttingen, 1996.

Jelen tanulmány azzal a feltételezéssel indul, hogy Schellingnek az akaratról szóló felfogása, akár a filozófus egész életműve egyébként, nem mutat egységes képet: a különböző korokban és művekben más-más akarattfogalmakkal találkozhatunk. Az akarat különböző meghatározásait a schellingi filozófiában mindig más, a filozófiai alkotókorszakaiban központi helyet elfoglaló fogalmak korrelátumaként kell megadnunk; az akarat nem általában egy akarat, hanem mindig valaminek az akarata, amely tartalom terminusa leszögezi az éppen használt akarattfogalom értelmét. Tanulmányomban a továbbiakban arra teszek kísérletet, hogy nyomon kövessem a Schelling filozófiájában jelentkező, különböző jelentéssel bíró akarattfogalmak változását, illetve megpróbálom megmagyarázni a változás folyamatát, ennek esetleges okait.

Fiatalkori írásaiban, mint az *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, a *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, valamint a *Neue Deduktion des Naturrechts*, részben Fichte és Kant filozófiájának hatására, Schelling egy olyan szigorú, mondhatnánk tudományos princípiumot keresett a filozófiai reflexió számára, ami kizárja bármely emberfeletti, *emberen kívüli* princípiumra való hivatkozás szükségességét. Ez a feltétlen, „unbedingtes” egy olyan tudás lesz, amelyet csakis magáért gondolhatunk el, és amelyhez nem juthatunk valamilyen másfajta tudás közvetítésével, ugyanis létezésének és megismerésének okai azonosak. Éppen azért nevezhetjük feltétlennek és abszolútnak, mivel semmi másból nem vezethető le, csakis önmagát tételezi¹. A *feltétlen* vagy *abszolút Én* szemléletéről van szó, arról az intellektuális szemléletről (a használt német terminussal: Intellektuelle Anschauung), amelyben egyedül lehetséges a világ megismerése, de amely, mivel kizár magából minden objektumot és csak önmagát az Ént tételezi, kívül áll az objektív bizonyíthatóság szféráján².

1 Az *Énről* szóló értekezésben azt olvashatjuk, hogy: „Gibt es überhaupt ein Wissen, so muss es in Wissen geben, zu dem ich nicht wieder durch ein anderes Wissen gelange, und durch welches allein alles andere Wissen Wissen ist.“ vagy: „Ein Wissen, zu dem ich nur durch ein anderes Wissen gelangen kann, heisse ich ein bedingtes Wissen. Die Rette unseres Wissens geht von einem Bedingten zum andern...“. Schelling: *Werke*, C.H. Beck und R. Oldenbourg, München, 1927–1928, 86. és 87–88. o.

2 Ez azt jelenti, hogy a feltétlen tudás, az unbedingtes Wissen a priori adódik, amint azt Schelling szó szerint meg is fogalmazza, a következő képpen: „Alle möglichen Theorien des Unbedingten müssen sich, wenn die einzig-richtige einmal gefunden

Az abszolút Én önmagát teremti meg, abszolút kauzalitása révén, önmaga elgondolása által³. Ebből az intellektuális szemléletből, az abszolútum megragadásának közvetlen médiumából közelíthetünk saját véges énünkhöz is, amelyet tárggyá kell tennünk magunk számára, hogy megmagyarázzuk. Ez az abszolút Én jelenti továbbá az abszolút szabadságot és egységet, de amennyiben abszolút szabadság, annyiban abszolút akarat is. Ez alatt a kijelentés alatt azt értem, hogy az abszolút Énben, ezen intellektuális szemlélet esetében nem lehet elválasztani akarat és szabadság fogalmait: az abszolút Én önmagát szabadsága révén tételezi, de ugyanakkor akarata révén is, amely akarat itt még nem jutott el az öntudat szintjére. Schelling ugyanis több helyen megjegyzi⁴, hogy az öntudat, a tudatosítás egy tárgyasítást jelent, azaz hogy nem lehet olyan öntudatról beszélni, amelynek ne lenne tárgya önmaga. Ez a folyamat tehát nem lehet még a tiszta, abszolút Énnek a tulajdonsága, amennyiben az kizár magából minden tárgyat⁵.

Az említett tanulmány során Schelling rájött, hogy amennyiben az *ember-ről* akar valamit mondani, el kell hagynia a *Vom Ich*-ben megfogalmazott abszolút identitás perspektíváját (ahol abszolút és empirikus én szabadsága között csak mennyiségi különbség van, amelyben az empirikus én csak „másolata”, leképezése az abszolút Énnek), az intellektuális szemlélet premisszáit, mert arról a filozófia eszközeivel úgysem tudna többet mondani, mint amennyit addig elmondott. Ezért a kutatás előterébe lassan az empirikus én, annak szabadsága, valamint annak az abszolút énhez való viszonya került

ist, a priori bestimmen lassen, solange diese selbst noch nicht aufgestellt ist, muss man dem empirischen Fortgang der Philosophie folgen, ob in diesem alle möglichen Theorien liegen, muss sich am Ende erst ergeben.” In. Schelling: I. o., 88. o.

- 3 „Es ist, bloss weil es ist, es wird gedacht, bloss weil es gedacht wird. Das Absolute kann nur durch das Absolute gegeben seyn, ja, wenn es absolut seyn soll, muss es selbst allem Denken und Vorstellen vorhergeben (...). Ich bin! Mein Ich enthält ein Seyn, das allem Denken und Vorstellen vorhergeht. Es ist, indem es gedacht wird, und es wird gedacht, weil es ist.“ In. Schelling: I. o., 105. o.
- 4 Az *Énről* szóló értekezés legvégén Schelling feltesz egy sokat mondó kérdést, amely egyben előrejelzi a következő munkáinak a tematikáját: a kérdés lényege, hogy igazán szabadnak érezzük-e magunkat az öntudatban? Ennek a kérdésnek a tárgyalása már az empirikus én tematizálása felé mutat, amelynek ebben a műben még nincs nagyobb tere.
- 5 Az eredeti megfogalmazásban ez így hangzik: „Das Unbegingte kann also weder im Ding überhaupt, noch auch in dem was zum Ding werden kann, im Subjekt, also nur in dem was gar kein Ding werden kann, d. h. wenn es ein absolutes ICH gibt, nur im absoluten Ich liegen. Das absolute Ich wäre also vorerst als dasjenige bestimmt, was schlechterdings niemals Objekt werden kann. Weiter soll es vorjetzt noch nicht bestimmt werden. Das es ein absolutes Ich gebe, das lässt sich nicht schlechterdings nicht objektiv, d. h. vom Ich als Objekt, beweisen, denn eben das soll ja bewiesen werden, dass er gar nie Objekt werden könne.“ In. Schelling: I. o., 91. o.

(arról még mindig vitáznak a kutatók, hogy ezt a viszonyt sikerült-e Schellingnek kielégítően megmagyaráznia).

Ami ezen szövegekben az akarat- és a szabadságproblematikát illeti, ezek az írások már komplexebbek, mondhatnánk, az empirikus én *emberi* akarata nagyobb kihívást jelentett. Ugyanis az abszolút Én szabadságával szemben az empirikus én szabadsága nem abszolút, hanem transzcendentális, amely a tárgyak negációját *időben, egymásutániségben* realizálhatja, ellentétben az elsővel, amely minden tárgy globális, egyidejű negációját jelenti ⁶. Az empirikus én – amelyet egy nem-én, egy tárgy mindig meghatároz – számára adott morális törvény azt mondja ki, hogy ennek be kell emelnie lényének szubjektív formáit az abszolútumba, ez jelenti a szabadság progresszív érvényesülését, időbeli folyamatként, egészen az abszolút énnel való egyesülésig. Ami az empirikus én számára morális törvényként adódik, az az abszolút Én számára természeti törvény.

Ebben az elképzelésben még nincs szó az akarat morálisan pozitív és negatív értékkel bíró megkülönböztetéséről, sem az abszolút és empirikus akaratok ellentétéről. Ugyanis, amint azt Susanna Drago del Boca megállapítja, az ellentét nem az akaratban rejlik, hanem ezen kívül, az objektumban, amely ellenszegül neki. A természetjogról írott műben ugyanez a gondolat odavezet, hogy, mivel az összes empirikus ének ugyanazzal az abszolútumra irányuló akaratokkal rendelkeznek, nem lehet a természetjogot pozitívan megalapozni, ez csak egy állandó kényszer formájában gondolható el. Az egyéni akarat morális, de Schellingnek be kell vezetnie egy másik fogalmat, az általános akarat fogalmát, amely ugyanazt az egyéni akaratot jelöli, csak ez kompatibilis az összes többi egyéni akaratokkal. Ugyanarról a megfontolásról van szó, amelynek alapján, ahhoz, hogy levezethesse a természetjogot, a morál és a jog szférája között egy közvetítőre, az *etikaira* volt szüksége. Röviden szólva ez annyit jelent, hogy csak annyiban vetjük alá magunkat az általános akaratnak, amennyiben abban egyéni morális akaratunk kifejezésének a formáját látjuk, annak garanciáját. Ebben az elképzelésrendszerben már nem beszélhetünk az én határtalan szabadságáról, de a szabadság csak annyiban behatárolt, amennyiben minden én, minden morális szubjektum a többiekével egyenlő határtalan szabadsággal rendelkezik. Az etika a morál által meghatározott: a fordított helyzet nem lehetséges, mert ha az általános akarat határozná meg az egyéni akarat formáját, akkor elveszne az egyéni szabad-

6 Bővebben lásd: „Perciò la prima differisce dalla seconda quantitativamente, ma non qualitativamente. La legge morale impone questa progressiva affermazione di libertà fino al ricongiungimento con l'Io assoluto. (...) Nessun cenno, come si vede, alla possibilità di una diversa direzione del volere, di un'antitesi tra un volere che abbia moralmente valore positivo, e un volere opposto. L'antitesi non è nel volere, ma fuori di esso, nell'oggetto che gli si oppone.” In: Susanna Drago del Boca, *La filosofia di Schelling*, G. C. Sansoni, Firenze, 1943. 176. o.

ság, azaz éppen az a dimenzió, amelynek Schelling ezekben a szövegekben a védnöke akart lenni. Azt látjuk tehát, hogy itt már van két szemben álló, különböző akaratfogalom, az általános és az egyéni akarat, amelyek viszonyát Schellingnek meg kell fogalmaznia. A kettő közti kapcsolatra Gyenge Zoltán *A szabadság filozófiája* c. tanulmánya mutat rá, amint következik: „A központi elem, akár csak a hegeli fenomenológia öntudat részében a harc (*Streit*), itt a törekvés (*Streben*), amely mindkét esetben a megvalósításra irányul, akár az ellentételezett oldal rovására. A törekvés télosza ezért a szabadság, mégpedig annak minden korlátozásmentes formája. Ha történetileg szemléljük, akkor az ember a természetétől fogva törekszik arra, hogy szabad legyen és pontosan ez a törekvése jelenti azt, hogy igazolja a létét. A szabadság megvalósítása által akár a másik ember, másik öntudat ellenében.”⁷ Amennyiben e törekvésnek egy másik, egy ellentőrekvés feszül (ha a törekvés korlátozatlan lenne, akkor az abszolútum törekvéséről kellene beszélnünk, avagy, amint Gyenge Zoltán fogalmazott, ezzel az ember azt állítaná, hogy ő isten), a kettő harcában születik az individuum. Ugyanakkor itt már az öntudatról is szó van, az empirikus én ugyanis csakis az öntudat által felelhet meg a neki adott morális törvénynek. Másképpen fogalmazva a *törekvés* öntudatot feltételez, amely előbb megszünteti ugyan, de aztán újra realizálja az egységet a szubjektum és a tárgy között.

A két említett akarat között egy dinamikus-dialektikus viszony van: csak annyiban zárják ki egymást, amennyiben feltételezik is. Az etika általános sémájában, az akarat szabályozásában nem születhetik meg a szabadság, vagy, másképpen, „az egyes ember nem válthatja saját individualitását általánossá”⁸. Továbbmenően: amennyiben Schelling a moralitásnak helyet akar biztosítani, nem kerülheti meg a kanti kategorikus imperatívuszt. Ezzel szemben a cselekvés kiemelését találja járható útnak, kiemeli a cselekvésnek a morális világra való hatását, de ugyanakkor hangsúlyt kap az együtt-cselekvés (amint Cesa megjegyzi, ennek is az a része, amely az együtt-cselekvésre, együttlétre adott válasz vagy egyéni reakció), ennek következményeként tehát az együtt-akaras bizonyos vonatkozásai is.

A természetjogról írott műben a szabadság értelme tehát egyfajta akarat-szabadság lesz, az akarás mozgatja az egész folyamatot, ez van benne a törekvésben: ez egy eredendő, ős-akarat, amely természeténél fogva korlátlan, de csak első, absztrakt tételezésében korlátlan (amint azt kifejtve láttuk a *Vom Ich...* gondolatmenetében).

7 Gyenge Zoltán: *A szabadság filozófiája*, In: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*, Attraktor, Máriabesnyő–Gödöllő, 2010. 88–89. o.

8 I. o., 89. o.

A jogról ebből a perspektívából semmi mást nem lehet mondani mint hogy a jog nem más, mint egy *Zwangrecht* (kényszerítő vagy kényszerjog), azaz az akaratnak egy másik akarat által történő korlátozása. Schelling gondolatmenetében, ha valaki az egyén morális szabadsága ellen tör, akkor azzal megsérti nem csak az egyéni szabadság tartalmát, hanem annak a formáját is: tagadja a másik egyén emberi mivoltát, de ugyanakkor a saját emberi mivoltát is (mert az akarat formája minden embernél tipikusan ugyanaz). A kényszerjog tehát nem zárja ki, hogy ha valaki morális szabadságom ellen tör, jogom legyen vele szembe egy jogot állítani, mi több, ezt ki is kényszeríteni. A mű megoldása tehát nem a természetjog egy pozitív megalapozása, hanem inkább annak a felismerése, hogy az említett extrém individualizmus nem tudja pozitívan megalapozni a jog szféráját. Természetesen, ez az akarat-konceptió ahhoz az időszakhoz tartozik, amikor Schelling még hitt az ésszerűség abszolút mivoltában, a ráció egykoron eljövő teljes diadalában, de ezt, amint látszik, nem a társadalmi életben vélte felismerni.

Ugyanakkor, amint Émile Bréhier⁹ monografikus művében rámutat, ez a rálátás beilleszkedik a német szabadság- és akaratfelfogás legsajátosabb kereteibe, továbbá nagyon jól megmagyarázhatja azt is, hogy Schellingnél miért nincs szisztematikus politikai gondolkodás. Érvelési gondolatmenete a következő: az idealista forradalom, hasonlóan a francia forradalomhoz, a szabadságra helyezi a hangsúlyt, de ennek egy mélyebb vagy belső értelmére, ahol a szabadság elsőként autonómiát jelent, más szóval azt, hogy a lélek nem marad törvények nélkül, de éppen ő maga az alkotója, a megfogalmazója saját törvényeinek. Bréhier eme tömör leírása nagyon jól alkalmazható Schelling azon fiatalkori műveire, amelyekben az empirikus én elemzése, társadalmi léte vagy a természetjog vizsgálata kerül előtérbe. Ezért van az, hogy a kiinduló premisszája, amelynek perspektívájából a társadalmiságot is tekinti, mindig az egyén, az egyéni akarat marad. Ebből kifolyólag egyes kutatók Schelling ezen írásaiban egyfajta extrém individualizmust vélnek felfedezni, elég itt két olasz szerzőre, Claudio Cesa-ra vagy Renato Pettoellora utalnom.

Amint filozófiai érdeklődése más irányt vesz, a természetfilozófia, aztán pedig az ember középpontba állításával Schelling rájön, hogy a rend és ésszerűség nem csak a tudatos én attribútumai, ezek már a természetben is felismerhetők. Következésképpen a természeti-öntudatlan elv lesz minden szelleminek az alapja, a világ-fejlődés pedig az abszolútum működése, amely

9 „La révolution idéaliste proclame, comme la révolution française, la liberté, mais en un sens plus intérieur, plus profond. La liberté consiste essentiellement dans l'autonomie, c'est-à-dire que l'esprit ne reste pas sans loi, mais qu'il est lui-même l'auteur de la discipline qui règle son action.” Émile Bréhier, *Schelling, Les grands philosophes* (14), Librairie Félix Alcan, Paris, 1912. 17. o.

a természetnek és szellemnek az azonosságként értelmeződik. A természet-filozófia egyenrangú lesz a transzcendentális filozófiával, mert a tudatos és öntudatlan elvek egysége a priori feltételeztetik. Ezért, ami az emberi szellemi létben a kreativitás, a tudatosan az ideális létrehozására való törekvés, az a természetben az ösztönszerű és reális. Természet és szellem egyazon abszolútum két különböző megnyilvánulását jelenti, de a természetben az akarat öntudatlan, a szellemi kreativitásban pedig tudatos lesz. Az öntudatlan, ösztönszerű (de aktív, produktív) elv terepe a természet, a maga változásaival, folyamataival, jelenségeivel, a szellemi tudatos elvé pedig a történelem (művészet, vallás, stb. formáiban). Fontos azonban megjegyeznünk, hogy az akarat nem csak az emberi dimenzióra alkalmazott fogalom, hanem egy abszolútum „története”, amely különböző formákat ölt (tudatos, öntudatlan).

Az emberi történelem elemzésének következtében kerül előtérbe számára is a rossz és az esztelenség problémája. Az esztelenség nem azonos a természettel, mondja Schelling, mert ez önmagában nem rossz: az esztelenséget csak az ember képes létrehozni, azáltal, hogy megfordítja a természet és a szellem rangsorát, felborítja természetes rendjét. A természetről csak azt lehet elmondani, hogy ez ösztönös törekvés, (Drang), kívánság (Sucht) és vágy (Begierde), egy erő, amely önmagára összpontosul: önös erő (selbstisch). Ezt az önös törekvést nevezi a kései Schelling akaratnak, ám ez önmagában még nem az értelmes akarat. Fontos azonban az, amire Walter Schulz¹⁰ hívja fel a figyelmet, hogy az akaratnak tulajdonképpeni meghatározó eleme a természeti erő.

Amint a természet elveszti azon problémátlan mivoltát, hogy a tudatos szellem előformája legyen (ez a gondolat az emberről szóló filozófiával jelenik meg, illetve azzal a gondolattal együtt, hogy az ember elvesztette az eredeti egységét, ami őt istenhez valamint a természethez kötötte), problematikusává válik az akaratnak és az értelemnek a viszonya is. Az *Antropológiai töredékben* vagy a *Stuttgarti magánelőadásokban* Schelling mégis az értelem diadala mellett dönt és kijelenti, hogy az emberben és történelemben az akaratnak egységre kell jutnia az értelemmel, mégpedig úgy, hogy az értelem szabályozza a vak akaratot. De azt is kiemeli, mind a magánelőadásokban, mind pedig a szabadságról írt értekezésben, hogy nemcsak az akarat vak értelem nélkül, de akarat nélkül az értelem is terméketlen. A természeti-akarat tényező tulajdonképpen megmarad sötét alapként, ez az ember tulajdonképpeni szellemi szubsztanciája, mindennek alapja, a lét oka. A szellem a nem teremtő, hanem szabályozó, elhatároló: a végtelen, korlátlan, az akaratnak mértéket adó, a magában vak és nem-szabad reflexió és a szabad-

¹⁰ Schulz, Walter, *Szabadság és történelem Schelling filozófiájában*, In: *Az emberi szabadság lényegéről*, T-Twins Kiadó, Budapest, 1992. 28. o.

ság között közvetít. Szabadságról beszélni tehát csak a szellem feltételei mellett lehet. Az *Értekezések az emberi szabadság természetéről* ugyancsak megkülönbözteti a vak, értelem nélküli akaratot és a fénybe felemelt vagy szellem által uralt akaratot. Az alapból származó, sötét elv a teremtmény önös akarata (*Eigenwille*), amely azonban – amennyiben még nem jutott el a fényhez (mint az értelem elvével) való tökéletes egységig (még nem fogja fel az értelem elvét), pusztán mánia vagy kívánság... Schelling azt mondja, hogy a teremtménynek ezzel az önös akaratával az értelem mint egyetemes akarat áll szemben, amely az előbbit alkalmazza, s azt mint pusztá eszközt maga alá rendeli. Megfigyelhetjük, hogy itt már ellentét van az önös és az általános akarat között, tehát a differencia köztük minőségi. A szellem felette áll a fénynek és a sötétnek, azáltal, hogy mindkettőt magában foglalja. Az emberi személyiség vagy önmagasság szellem, mondja Schelling, éppen ezáltal szabad a természettől és Istentől is. De ez az önmagasság vagy önös akarat csak úgy szellem, és tehát csak akkor szabad, ha az önös akarat valóban ősakarat, fénné változott. Az isteni rend a centrumnak és alapnak ezt a harmóniáját jelenti. A gondolatmenet következményeként arra jutunk, hogy a rossz csak az önös akaratnak a kiemelkedését, a centrumról való leválását jelenti, az akaratot, amely kilép a maga természetfölöttiségéből, hogy magát mint általános akaratot partikulárisra tegye, konkretizálja, kreatúra-szerűvé tegye. További problémaként jelentkezik annak a megmagyarázása, hogy miként független a rossz az isteni akartól.

A transzcendentális idealizmus rendszerében, valamint a *Philosophie und Religion*-ban, az abszolútum természetét elemezve azon az állásponton van, hogy ez a reális és ideális egységet jelenti, de ahhoz, hogy megismerhessük ezt az egységet, ki kell lépünk belőle, meg kell szüntetnünk. Ami az abszolútum önmegismerését illeti, az tehát csak az önmagán való átlépésében lehetséges. Az önmegismerésben az ideálisból létrejön a reális, de, amint erre Weiss János megfogalmazása rávilágít (A *Stuttgarteri magánelőadások* magyar fordításához írt tanulmányban), akarat nélkül ez lehetetlen: a reálishoz csak akkor juthatunk el, ha az abszolútumban benne van az önmegismerésre vonatkozó akarat.

Schellingnek itt alapvető különbséget kell tennie az Isten léte és Isten mint léte között, továbbá arra is szükség lesz, hogy Istent magát is mint keletkezőt fogjuk fel. A rossz magyarázata az, hogy Isten az alap akaratát úgy fogta föl, mint önmaga kinyilatkoztatásának akaratát, ugyanakkor felismerte azt is, hogy egzisztenciához kell jutnia egy tőle (mint szellemtől) független alapnak, azért hagyta, hogy az alap a maga independenciájában működjön, azaz, ebben a keletkezésben maga csak a természete és nem szíve vagy a szeretet szerint haladt előre. De amennyiben az alap akarata, az önös akarat, amely önálló létre, aktualizálódásra vágyik, de facto is elszakad a centrumtól, annyiban azt kell mondanunk, hogy Istenben van valami, ami nem Ő maga:

„Hogy Istentől elkülönültek legyenek, a dolgoknak egy tőlük különböző alaptól kell származniuk. Mivel viszont semmi sem lehet Istenen kívül, így ez az ellentmondás úgy oldható fel, hogy a dolgok alapja abban van, ami Istenben nem *Ő maga* (nicht *Er Selbst* ist), azaz abban, ami Isten egzisztenciájának az alapja.”¹¹

Alapvetően ezek az akaratról és szabadságról szóló tézisek már előrejelzik a szerző kései, pozitív filozófiáját, amely a mitológiai előadásokban és a kinyilatkoztatás filozófiájában nyer kifejtést.

Amit azonban érdemes megjegyezni, az a következő: láthatjuk, hogy a *Freiheitsschrift*-ben is sokrétű akaratfogalmak léteznek: van egy vak, ösztönszerű akarat, amely egyrészt az alap akarata, azaz annak az akarata, ami Isten természete, ami Istenben nem *Ő maga*. Ugyanakkor ez a vak akarat az emberben is megvan, mint önös akarat, vágy, kívánság, amely nem ismeri a fényt, hiszen „Egyedül Isten – *Ő maga* az egzisztáló – lakozik a tiszta fényben, mert egyedül *ő* az, aki csak önmaga által létezik. Az ember önhittsége berzenkedik az alaptól származó eredet ellen, sőt erkölcsi érveket is keres vele szemben. Azonban semmit sem tudunk arról, ami az embert mindig arra ösztönözné, hogy minden erejével a fény felé törekedjen, mert ez a mély éjszaka tudata, amelyből az ember a létezésbe emelkedik.”¹²

Ha viszont különbséget kell tennünk Isten léte és létezése között, akkor az alap akarata mellett szükségszerűen ott kell lennie egy másik akaratnak, ami a szeretet akarata lesz, Isten tulajdonképpeni akarata. A *Stuttgarter Magán-előadások*-ban olvashatjuk, hogy az ember az által, hogy értelmes lény is, nem pedig csak teste van, szabad a természettől is, de istentől is. Tulajdonképpen, az ember eredeti küldetése pontosan ez lett volna, hogy közvetítsen a természet és Isten között, mert az emberben mindkét princípium benne van, mind a természeti, mind pedig a szellemi, magában hordozza ezek őssellentétét. Magától értetődő, hogy a vak, önös akarat fölött is az értelemnek kell uralkodnia, és ha ez megvalósul, ez egy másik akaratfogalmat rajzol ki: a szabályozott vagy értelmes akaratét, amely elindítja a fény felé való utat, az Istenbe való visszatérés útját.

Érzékelhető ezekben a jelentésbeli változásokban egyfajta elmozdulás az irracionális felé: ez a folyamat jellemzi az egész schellingi filozófiát és lecsapódik az akarat fogalmának különböző használatában is. Nem témája a jelen dolgozatnak, hogy eldöntse most, hogy valójában a kései filozófiának mennyire helyes meghatározása az, ha olyan fajta pesszimizmusról illetve kiábrándulásról beszélünk, amit később Kierkegaard avagy Nietzsche is képviseltek. Azonban érzékelhető, hogy a kezdeti korszak ráció-centrizmusa

11 Schelling, F. W. J.: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel kapcsolatos tárgyakról*, 23. o.

12 I. o. 23. o.

lassan háttérbe szorult, megváltoztak a témák, viszont bizonyos alap-princípiumok (tárgy és szubjektum egysége, az identitáskérdés, az abszolútum fogalma) megmaradtak, csak mindig áttevődtek más és más kontextusba. A kezdeti korszak rációba vetett hite a kései filozófiában már nem jelenik meg olyan erőteljesen, annak ellenére, hogy e filozófia választása mégis a szellemire, az ésszerűre esik, csak hogy ehhez Schellingnek a keresztény metafizikát kell segítségül hívnia: a teremtés ésszerűsége a kinyilatkoztatásban válik beláthatóvá.

Érdekes és helytálló magyarázata ennek a filozófiai életpályának, hogy ez tulajdonképpen a filozófia és a szabadság belsővé tételének az útja: ezen a véleményen van Renato Pettoello, de Hans Jörg Sandkühler is – felhívják rá a figyelmet, hogy az identitásfilozófiával kezdődően látványosan felismerhető, de már 1798-tól érzékelhető olyan folyamatról van szó, amelyben a szabadság egyre inkább a belső szabadság értelmében jelenik meg és a filozófia egyre inkább a belső dolgok fele fordul (a kései korszakban Isten), többé nem a külső, társadalmi struktúrák érdeklik.

Az 1810-1830-as évek között publikáló Schellinget Émile Bréhier úgy jellemzi, mint racionalistát és egyben misztikust, szabad gondolkodót és ugyanakkor tradicionalistát, naturalistát és teistát, univerzalistát és nacionalistát. Felhívja rá a figyelmet, hogy ezen ellentétek nem külön-külön jelentkeznek Schelling gondolkodásában, hanem párokban, és Schelling nem egyik vagy másik elem érvényességét keresi az ellentétpárral szemben, hanem a szintézisre törekszik. Ez a törekvés egy igen fontos konstans eleme filozófiai gondolkodásának, és az akarat fogalmának sokféle értelméből is ezt lehet érezni: a szintézis mindig ott van, célként, az más kérdés, hogy mikor mennyire sikerül megvalósítani.

IRODALOM

SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH: *Stuttgarti Magánelőadások*, Ford. Weiss János, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2007.

Az emberi szabadság lényegéről, Ford. Jaksa Margit és Zoltai Dénes, T-Twins, Budapest, 1992.

Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyokról, Ford. Boros Gábor és Gyenge Zoltán, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2010.

Werke, C.H. Beck und R. Oldenbourg, München, 1927-1928.

BRÉHIER, ÉMILE: *Schelling, Les grands philosophes* (14), Librairie Félix Alcan, Paris, 1912.

CESA, CLAUDIO: *La filosofia politica di Schelling*, Editori Laterza, Bari, 1969.

- ERDMANN, JOHANN EDUARD: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1866.
- FISCHBACH, FRANCK: *La pensée politique de Schelling, Les études philosophiques*, 2001/1.
- FISCHER, KUNO: *Geschichte der neuern Philosophie*, 6. Heidelberg, 1872.
- Fuhrmans, F. W. J. *Schelling. Briefe und Dokumente*. I, Bonn, 1962.
- GULÜGA, ARSZENYIJ, *Schelling*. Gondolat, Budapest, 1987.
- GYENGE ZOLTÁN, *Schelling élete és filozófiája*, Attraktor, Máriabesnyő-Gödöllő, 2005.
- PETTOELLO, RENATO, *Gli anni dei dolori. Il pensiero politico di F. W. J. Schelling dal 1804 al 1854*, La Nuova Italia, Firenze, 1980.

I.

Romantikus és transzcendentalista. Ez a két jelző színesíti leginkább a hazánkban *Ralph Waldo Emerson*ról kialakult képet. S nem véletlenül. Emerson mélységesen hitt és élete végéig hirdette a partikularitásban létező egyén és az egyetemes univerzum közötti közvetlen kapcsolat lehetőségességét. Unitárius gyökereiből merítve állította, hogy ember és Isten kapcsolata, vagyis egy istenszerű emberi lét itt a földi körülmények között megélhető.

Ellentmondásos vagy kompatibilista – árnyalom immár jómagam tovább a rekonstrukció ízét, hisz a több mint három évtized alatt papírra vetett cirka 1800 oldalas életmű gondolatai jócskán hordoznak ellentmondásokat, sőt: talán az ellentmondásosság maga az eredetük. Emerson gondolatiságának egyik lényegi törekvése ugyanis az ellentétes nézőpontok egyszerre való szemlélése. Igyekszik kialakítani és képviselni az egymásnak ellentmondó tanok harmonikus látásának és elgondolásának képességét. E törekvésének gyökere az a sajátos szubjektívizmus, aminek lényege, hogy minden egyedi individuum egy csalhatatlan, reá jellemző intuitív bizonyossággal bír a világról. Már csak ebből a meggyőződéséből is adódna a konferencia témája kapcsán felmerülő „kompatibilista” jelző, hiszen ha – *Emersont* követve – felteszem az egyéneket jellemző intuitív bizonyosságot, megengedem azoknak egymástól való eltérését és ráadásul hirdetem az egymással való azonos értéküket, úgy a különböző vagy akár ellentmondó érvek összeegyeztethetővé válnak. Igaz ugyan, hogy a „kompatibilizmus” fogalmának tisztázása ennél jóval összetettebb feladat, mégis, talán megelőlegezhető a feltevés, mi szerint Emerson kompatibilista álláspontot képvisel. Fontos azonban rögtön hozzáfűznöm, hogy a vita alapját képező „szabad akarat” és „determinizmus” fogalmaival külön tanulmány formájában (tudomásom szerint) nem foglalkozott. Foglalkozott ugyanakkor olyan kérdésekkel, amikből mintegy inverzként levezethető egy a gondolkodását illető teória az adott témát illetően. Számtalan hosszabb-rövidebb esszéjének visszatérő törekvése az univerzum s benne az ember helyének illetve mibenlétének meghatározása.

Ilyen többek között a *Nature* című, amely e terjedelmes és szerteágazó témájú hagyaték legkorábbi (1836-os) műve. Az itt leírt világkép lényegileg változatlanul a teljes alkotói munkásság során. A *Nature* sarokkö abban az

értelemben is, hogy számos későbbi, más-más témát érintő írásának jelenthet értelmezési keretet. Értelmezési alapul szolgálhat például a *Natural History of Intellect*¹ 35 évvel később, a Harvardon megtartott utolsó előadásának is. Ez a tanulmány egyike Emerson utolsó műveinek, s mint ilyen, egy több mint harminchárom esztendő eleven gondolatainak vaskos szövete. Sokszínű és vibráló gondolatokból, ill. képekből álló textúra ez, ami részben merész, részben közvetlen, de a modern olvasó számára is releváns gondolatokat tartalmaz. Az értelem teljesítménye, a tudat állapotai és a spirituális törvények felsőbbrendűsége alkotják diszkussziójának tárgyát.

A következő percekben elsőként a *Nature* című esszé rövid elemzésével, majd a *Natural History of Intellect* című tanulmány a témához szorosan kapcsolódó összefüggéseinek láttatásával szándékozom a „szabad akarat” Emersonnál implicit módon jelenlévő fogalmának *egyféle* értelmezést adni. Helyzetemből is adódóan nem tartom lehetségesnek ugyanakkor az elsőprő erejű, s pláne nem az egész életművet átívelő, kategorikus következtetések levonását. Sokkal inkább van szó egy további kutatás irányának kijelöléséről, mint bármely végleges álláspont kifejtéséről. Szándékom tehát egy olyan betekintés nyújtása, amely éppen az emersoni „ellentmondás-filozófiát” aktualizálva helyezi el a szerzőt a már korábban utalt, igaz történetileg későbbi, a „szabad akarat” és „determinizmus” fogalmait övező „kompatilizmus vs. inkompatilizmus” vitában. Mivel a művek magyar nyelvű fordításban nem állnak rendelkezésre, a szereplő idézetek fordítását magam végeztem.

II.

Az első tárgyalt mű (természetesen erősen egyszerűsített) bemutatását néhány alapfogalom tisztázásával kezdem.

Az *individuum* a *lélek* fogalmán keresztül definiálódik. Az egyén minden gondolata ugyanis a „lélek” entitásával együtt jár. A *lélek* tulajdonképpen az „értelem”, amely a *szellem* és *anyag* közötti éles határ megvonásával szigorúan a szellemi létezők közé utalódik. Így az *individuum* egy elsősorban racionális vagy értelmes lényként kerül leírásra.

Lelkünk és tetteink szoros relációban állnak ugyanis a „tett” vagy „tény” a lélek közvetlen következményeit jeleníti meg. Így a *tett*, mint jellegzetes emberi specifikum, kapcsot képez „lélek” és „anyag” között. E 19. századi amerikai nem kevesebbet állít, mint hogy *a valóság a lélek*, vagy másképpen a láthatatlan világ *teremténye*. „*A tény a lélek vége vagy végső eredménye. A látható teremtés a láthatatlan világ széle vagy végállomása.*”²

¹ 1870–71

² „A fact is the end or last issue of spirit. The visible creation is the terminus or the circumference of the invisible world.” *Nature* CW I., 34. o.

A mű címadó fogalma, azaz a „természet” igen pontosan definiált, [A Természet] minden, ami tőlem különböző. Minden, amit a filozófia nem-
enként ismer [...].”³

Ebből adódóan a „természet” egy egyénenként eltérő anyagi és szellemi létező, ami szellemi formájában hatni képes. Közvetlenül természetesen a lélekre. Hisz: „Ahol a természet jelen van, ott még a valóságos bánat ellenére is vad öröm fut végig az ember lelkén.”⁴

S végül essék szó az univerzum felosztás utolsó lényeges emersoni fogalmáról! Az *Over-Soul* vagy máshol *Supreme Critic*⁵ egy mindenek felett álló értelmes lélek, amely a partikuláris lelket kapcsolja össze a természettel.

Az univerzum ekként leírt felosztásának lépése után, Emerson a „természet” struktúrájának finomításába kezd. Hangsúlyozza, hogy minden, ami „nem-én”, lehetővé teszi az egyes lélek számára, hogy az a magában rejlő potencialitásokat teljes egészében megvalósítsa. Az élet azon fazettái, melyeken e lehetőségmegvalósulások teret nyernek négy kategória, nevezetesen az *árucikkek*, a *fegyelem*, a *nyelv* és a *szépség* területei alá sorolódnak⁶.

E négy terület teremti meg a lélek számára azt a világot, amelyben tetteit, s azokon keresztül önnön potencialitásának tanújeleit formába öntheti. A szellemi természetű „lélek” így nem csak értelmezi, de alakítani is képes a saját s – közvetetten - a mások világát is. Ezen alakító entitás magja egyszerre áll kapcsolatban az őt mindenestől átölelő „Over-Soul”-lal és a rajta kívül álló s egyben benne is munkáló „természettel”.

Nos, evvel az 1836-ban leírt individuum-maggal, vagyis magával az „intellektussal” van dolgunk, amikor az „akarat” helyzetét vizsgáljuk az 1871-es gondolathalmazban. Ahhoz azonban, hogy az emersoni „szabad akarat” összefüggésben feltett kompatibilis álláspontról beszélhessünk, érdemes előbb egy külső vonatkozási pontot kijelölni.

³ „[all] that is separate from us, all which Philosophy distinguishes as NOT Me [...].” Nature 4. o.

⁴ „ In the presence of nature a wild delight runs through the man, in spite of real sorrow.” Nature 9. o.

⁵ Az *Over-Soul* Istennel való azonosításától a mérvadó irodalom egy igen jelentős része óva int, még akkor is, ha a mindenek felett álló tulajdonsága vitathatatlan. Jelen körülmények és az előadás tárgya nem teszik szükségessé a fogalom részletes kifejtését. Továbbiakban lásd: pl. *Cabot* értekezését.

⁶ Az *árucikk* az anyagi profit vagy haszon megszerzésének, a *fegyelem* pedig az intellektuális igazságok megfejtésének emberi képességére utal. A *nyelv*, mint a harmadik megvalósulási tér, képes kapcsolatot létesíteni a természeti tények és a szellem között, mivel a szavak a természeti tények, ez utóbbiak pedig a spirituális tények jelei. Az ekként leírt szimbólumláncon keresztül immár a „természet” és a „nyelv” is a szellem szimbólumaivá lesznek. A *szépség* pedig egyfajta természet által kínált út az emberben állandóan jelenlévő nemes hiány (noble want) kielégítésére. A szépség nem más, mint a gyönyör forrása.

III.1.

Hadd legyen ez a *Stanford Encyclopedia* egyik definíciója, mi szerint a „szabad akarat” valamely racionális képesség a rendelkezésre álló számtalan lehetőség közül való választásra, egy adott cselekedetre vonatkozóan⁷. E meghatározás fonalán haladva, az „akarat” emersoni adottságának vizsgálatakor tapinthatóvá válik a „szabad akarat” és „determinizmus” összeegyeztethetőségének - explicit módon nem kifejtett - emersoni álláspontja.

Már az eddig elhangzottak alapján sem kétséges ugyanis, hogy Emerson embere – lévén racionális lény – felméri az előtte nyíló számtalan választási lehetőséget. Azonban épp a „szabad döntés” ellenkezője tűnik valószínűnek, amikor azt mérlegeljük, hogy ténylegesen módjában vagy hatalmában áll-e a tetteiről való döntés egy olyan világrendben, ahol a tettek a lélek következményeiként határozódnak meg. A meggyőződés, hogy a tényeket az őket megelőző körülmények hívják életre, deterministává teszi Emerson látásmódját, még akkor is, ha a „körülmények” alatt a lelkeket értjük. Ugyanis az individuum számára adódó valóság így is egy azt megelőző, töretlen okozati fonalra fűzhető fel.

Ugyanakkor, mivel az emersoni dualizmus szellemi entitása minden esetben egy kritikus értelem, az ember pedig – értelménél fogva – mérlegelni is így választani képes létező, a Stanfordi definíció alapján az emersoni ember mégiscsak szabad akaráttal bíró lény.

Mint tudott, a „kompatibilizmus vs. inkompatibilizmus” vita radikálisan összegezhető abban az állításban, hogy: *„Ha a „szabadság” fogalma magába kell zárja a „tehetett volna másképp is” eshetőséget, úgy a „determinizmus” és „szabad akarat” fogalmai még a kompatibilisták számára sem kibékíthetők*. Ha azonban az így definiált „szabadság” fogalmat a „választásra képes értelem” vagy a „vágyainknak megfelelő döntésre való képesség” fogalmaival cseréljük, úgy a kompatibilis álláspont plauzibilis, hisz a „determinizmus” igazsága nem vonja maga után, hogy senki sem teszi soha azt, amire vágyik, ill. hogy amit racionális mérlegelés útján választ, arra nem vágyik.

Ráadásul a *természet törvényeinek* a determinizmus szükségszerű okozatként meghatározott definíciójába való beemeléssel, úgy tűnik, lépést teszünk az emersoni „determinizmus” megértéséhez. Ugyanis, mint láttuk, egyrészt a „természet”, mégpedig a mindenki munkáló erejénél fogva, másrészt pedig a lelkünket kitöltő „értelem” ír elő egy az *Over-Soul* törvényeivel összhangban *meghatározott* ugyanakkor *kritikus* mozzanatot.

⁷ Timothy O'Connor <http://plato.stanford.edu/entries/freewill/>

Vagyis az eddigiek alapján kibontható emersoni determinizmus egy a természet törvényeivel összhangban bekövetkező jövőbeli eseménysort jelent, mely eseménysor által meghatározott mezőn belül az individuum mégis képes valamely kritikai, s így elvileg választási aktusra.

Emerson individuuma olyan értelemmel bír tehát, ami egyszerre determinált és kritikára, azaz elvileg választásra képes.

III.2.

Most pedig, e rövid kitérő után lássuk a *Natural History of Intellect* című írásban formát öntött intellektus leírását ⁸¹

A műben használt fogalmak nem levezetettek, sőt: helyenként egybemosódóak vagy ellentmondóak. Olykor már-már szofisztikált stílusban tárul elénk az értelem erőinek nagymérvű analízise, ami egyrészt megnehezíti az értelmezést, másrészt emlékezteti az olvasót arra, hogy a szerző alapvetően a sokszínűség s ellenmondásosság által tagolt világ hírnöke.

E színes gondolathalmazból mégis körvonalazódni látszik egy kép, mely az individuumot a végtelen (the infinite) és az emberlét (being the one) metszetébe helyezi el.

Képzeljük el az emberi létezőt egy a világban álló pontként, s persze önnön világának teremő középpontjaként, ami egyben a „végtelen” és az „emberlét” metszete! Az így adódó apró pont egyik féltekéjének felszínére mintegy hagymahéjas szerkezetben borulnak egymásra a *morál, percepció, analitikus intellektus, memória, külső érzékelés*, s legkívül, vagyis az emberlét immár mások számára is feltárulkozó mivoltában: az *individuális tehetség*. E tehetség Emerson meglátása szerint nem más, mint az ember bipoláris lényegisé-

⁸¹ A „determinizmus” és az ún. „kettős tudat” kérdése nem egyik napról a másikra s nem is csupán teoretikus formában jelent meg Emerson gondolkodásában. Már ifjú férfiként bizalmatlanul kezelte, sőt elutasította a szenvedélyekhez való kötöttséget, ám ez az elutasítás – vallja meg a szerző – mintegy görcsbe rándulva, kapaszkodó nélkül hagyta őt a világ és persze saját bensőjének forgatagában. Még el sem érte huszadik életévét, amikor arról panaszkodott, mennyire képtelen az egyébként általa nagyon vágyott spontán módon reagálni az őt körülvevő emberekre és dolgokra. *„Szűkmarkú, önző, óvatos és hideg vagyok, mégis szeretnék romantikus lenni.”* – mondja ekkoriban. A szenvedélyek és „Ész” viszonyának kérdésköre és a kezdetben benső érzelmi görcsként megjelenő érzés végül egy komoly, spekulatív és vallási problémaként realizálódott a számára. A tarnszcendentális periódustól kezdve a szintetikus ész és analitikus értelem kettőssége szolgált magyarázatul a lelkes élelslátás és a jóval morgorább tapasztalat pillanatainak változására. A magyarázat azonban nem szolgált gyógyírként önnön nehézségeire, s Emerson szinte megdőbbenve nyugtázta, mily nehezen képes elviselni az imént leírt kettős világtapasztalás változását. *„Bosszant, hogy oly erőtlen alkat kell legyek, aki értékeléseinek apályait és áradását valamely külsődleges dolognak függvényében éli meg.”* – írja egy helyen.

gének megnyilvánulása. A pontként elképzelt emberlény másik, a végtelenség felé nyitott oldalán az *ösztön és bölcsesség*, az *erkölcsi érzék* vagy *akarat*, az egyes *teleológiai ítéletek*, a *józanész logikája*, a *képzelőerő* és legkívül ismét a *tehetség*, mint egy a külvilággal érintkező hámréteg határolja az ént.

E két féltékeszerű konstrukció természetesen *egy teljes egészként* alkotja az embert, s nem is kíván egyéb lenni, mint suta próbálkozás a „kettős tudat” által meghatározott individuum emersoni elgondolásának érzékeltetésére.

Az ember lényének epicentrumát mindenestre a „morális érzék” vagy másképpen „ösztön” alkotják. Az *ösztön*, s annak csábítása testesíti meg az emberiség egyetemes lényegét. Ebből az ösztön-forrásból merít az emersoni *self-reliance* individuuma, s ez képezi alapját az oly sokszor bírált radikális emersoni szubjektivizmusnak is. „*[Az ösztön az] az ítélőképeség, amely által, noha nem tudják hogyan, az emberek mégis érzik, hogy mikor tévednek. Ez az a gondolat és érzelemforrás, amely széles embertömegekben s időről-időre mindenkinben működik, még hozzá ellenállhatatlan erővel.*”⁹

Viszont, - teszem hozzá magam - ha egyszer morális érzékről és erkölcsi gyakorlatról esik szó, akkor a cselekedet erkölcsi tartalma mérhető és számon kérhető. Ez pedig maga után vonja, pontosabban feltételezi a „szabad akarat” meglétét. Így van ez még akkor is, ha Emerson nem „szabad akaratról”, csupán „akaratról” (will) beszél. „*Az akarat közelítés ahhoz, ami jogosan hozzánk tartozik; ahhoz, amely felé a benső iránytűnk mindig mutat, s ahhoz, amit van bátorságunk magunkévá tenni. A gondolat revelációja, s hozzá hasonlóan a jóra való érzék vált meg minket szolgaságunktól s tesz szabaddá.*”¹⁰

Az akarattal bíró ember az egyedüli boldog és erős, az akaratlanok csordát alkotnak (herds). Az, ki akarattal bír, használ, s kik akarat híján vannak, a használat tárgyává lesznek. Az akarat az emberi erő mértéke ugyan, de nem emberi, hanem természetfeletti adottság. „*[Az akarat] Isten jelenléte az emberek számára*”¹¹

Nos, látjuk, hogy az akarat a gondolat feltárulkozása s érzékszerű adottság is egyben, de annak a kérdésnek a tisztázásához, hogy végülis az értelem-szerű lélek vagy az ösztönszerű érzék határozza meg az akaratot, további kutatás szükséges. Sőt, még egy tisztázatlan kérdés adódik e helyen, még-

⁹ „[This] is that sense by which men feel when they are wronged, though they do not see how. This is that source of thought and feeling which acts on masses of men, on all men at certain times with resistless power.” N.H.I. 34. o.

¹⁰ „Will is the advance to that which rightly belongs to us, to which the inward magnet ever points, and which we dare to make ours. The revelation of thought takes us out of servitude into freedom. So does the sense of right.” Uo. 46. o.

¹¹ „[Will is always miraculous], being the presence of God to men.” Uo. 46. o.

pedig az akarat okként vagy okozatként való meghatározottsága. Nehezen kibontható ugyanis, hogy vajon az akarat határozza meg az intellektus belátásait, vagy fordítva: a gondolatok irányítják az akaratot. Hadd, legyen hát evvel kapcsolatban annyit elég megjegyezni, hogy Emerson szerint igen kevesen vannak azok, akik nem csak meg- és belátják, de formába önteni is képesek azt az igazságot, amely a legfelsőbb értelemnek (Supreme Reason) alárendelt. Azok pedig, akik felett a saját gondolataik gyakorolják a hatalmat, a „túlzott individualizmus” hibájában s csapdájában léteznek.¹²

IV.

Záró gondolataimban az előadásom ötletadó alapjára, az emersoni ellentmondásosságra nyúlok vissza. Ez képezi azt a talajt ugyanis, amiben az emersoni kompatibilizmus gyökeret ereszthet.

Ellentmondásosságának háttérben egy életen át tartó, következetes elutasítás áll. Emerson szinte megvetette a filozófiai erőfitogtatást, aminek egyik legfőbb jellegzetességét a metafizikai rendszerek meglétében jelölte meg. A törekvés a világ olyan formában való leírására, ami önellentmondások nélkül, egy rendszeren belül láttatja az univerzumot – véleménye szerint - nem egyéb, mint egy a célt szem elől tévesztő, túlzott individualizmus. A rendszerben gondolkodó nem képes belátni, hogy a mindenség összetettsége a maga teljességében az emberi elme számára felfoghatatlan, de legalábbis kimondhatatlan.

De éppen ugyanekkora vehemenciával ragaszkodott ahhoz is, hogy saját életműve koherenciát, igaz, vallásos jellegű, intuíción nyugvó, de mégis csak koherenciát hordoz. A „rendszer” és „koherencia” gondolkodónk számára nem azonos fogalmak¹³. Emerson úgy véli, a rendszer az ész lineáris logikájának törvényein belül leírt világlátást jeleníti meg, amely híján van az egészséges nominalizmusnak és szkepticizmusnak. Így a rendszerben gondolkodó filozófusok nem látják be önnön egyoldalúságukat és azt a régi filozófiai teremtményt üzik, amelyben a játékos saját maga szabja a világ képét arra a mintára, amit a játék kezdete előtt a papírra fektetett.

Emerson saját módszere nem logikai és terminológiai konzisztencián, hanem egy intuitív előfeltevésen nyugszik. Ennek értelmében, ha valaki a tényleges világtapasztalását a megélt valósághoz hűen képes közölni, akkor a

¹² „The excess of individualism, when it is not corrected or subordinated to the Supreme Reason [...]” – írja E. az észről elmélkedve. NHI 50. o.

¹³ A rendszerben kifejtett filozófiák elleni lázadás és a koherencia bevallott megléte közötti látszólagos ellentmondás könnyen feloldható azzal a magyarázattal, hogy gondolkodónk számára a „rendszer”, mint olyan, a német idealizmus (elsősorban Hegel és Schelling) rendszereit jelentette.

mögöttes, örök és sokszor kifejezhetetlen törvények rendje láthatóvá válik a tudat számára. Ez az a meggyőződés, amely tág teret enged a terminusok szabad, akár ellentmondó használatára, s ennek talaján szólít fel a korábban lefektetett, tradíció által ránk erőltetett világminták elutasítására és a magunk leírásainak megalkotására is.

Amolyan emersoni szabadság ez: a mérlegelés, kritika és elutasítás szabadsága, mindvégig fenntartva mégis azt a determinatív alapot, amely minden individuumban eleve adott. Az ösztönt, mely egy eleve elrendelt, őt megelőző természeti rendbe illeszkedik. S ezáltal megtartva a tetterős embert, aki , akarva-akaratlan ugyan, de választani rendeltetett.

IRODALOM

- CABOT, JAMES ELLIOT: *A Memoir of Ralph Waldo Emerson* (Vols. 1-2), Houghton Mifflin, Boston, 1887.
- EMERSON, RALPH WALDO: *Nature*, In. The Complete Works of Ralph Waldo Emerson Vol. I. 8-46., WM. H. Wise & CO., New York, 1929.
- EMERSON, R. W.: *Natural History of Intellect*, In. CW. Vol. XII. 3-110.
- GELPI, DONALD L. S.J.: *Endless Seeker/The religious Quest of Ralph Waldo Emerson*, University Press of America, INC., Lanham, Maryland, 1991.
- KATEB, GEORGE: *Emerson and Self-Reliance*, Rowman & Littlefield Publishers, INC., 2002.
- VAN LEER, DAVID: *Emerson's Epistemology*, Cambridge University Press, New York, 1986.

***„... szerezd magadban saját létezésre
irányuló akaratodat.”***

AKARATLAGOSSÁG ÉS PARANCSON

EGYED PÉTER

„De az akarat előtt vajon mi lehetett az akarat oka?”

Szent Ágoston: *A szabad akaratról*

*Mikor az ember akar - voltaképp parancsol
valaminek magamagában, ami engedelmeskedik,
vagy amiről ő hiszi, hogy engedelmeskedik.*

Fr. Nietzsche: *Túl jön és rosszon*

Mi indokolhatja manapság azt, hogy az akarat filozófiai fogalmával foglalkozzunk? Vajon alkalmasak-e a filozófiában megszokott tematizálások és akarat-elemzések arra, hogy a mai világ problematikáját szemügyre vegyük és előbbi segítségével az akarathoz tartozó kérdéseket lokalizáljuk? A kérdéseknek e két csoportja között alkalmasint sokkal nehezebb összefüggést teremteni, mint akár egyéb, a filozófia lehetőségeivel és eszközeivel megragadható kérdések esetében.

Itt van először a sokat használt kifejezés: megvan a *politikai akarat*, avagy nincs meg a *politikai akarat*. Mely kérdés közönségesen csak azt takarja, hogy akarnak-e a politikusok egy bizonyos célt elérni, avagy sem (de ha már a médiában felbukkan a *politikai akarattal* kapcsolatos kérdés, sejteni lehet, hogy nincs meg az akarat, avagy hogy nincsenek meg a lehetőségek, az eszközök, a helyzet, a szükségszerűség belátása). A politikai akaratot a politikai érdekek és hatalmi viszonyok mezőjében kell elhelyeznünk, ezért elemzése tulajdonképpen átvezet a hatalmi elit elszánásainak a területére. Végeredményben mégiscsak egyfajta akarat meglétéről vagy hiányáról van szó.

A társadalmi élet másik szegmensében, a különböző függőségeknek a rendszerében (függés a drogoktól, avagy konzum-javaktól, de akár a szextől is), a társadalmi patológiában is széles spektruma bontakozik ki az akaratkérdésnek, azaz az akarat-erőfeszítésre való képtelenségnek. Valakinek megszűnik a *képessége* az akarat-erőfeszítésre – ez azzal egyenértékű kijelentés, hogy megvolt egy ilyen képessége, miután kialakult benne, bizonyos biológiai-pszichológiai diszpozíciók nyomán. Az akaratpedagógia tehát egy genetikusan adottság nyomán igenis képes ép akarat-erőfeszítéseket kifejleszteni, alakítani, vagy éppen visszaterelni a függő állapotból az alanyokat az akarat-erőfeszítés képességének az állapotába. A függéseknek az esetében ez feltételezi a függés *helyzetének* a megszüntetését (elvonás), majd pedig egy hosszan tartó terápia vagy tréning segítségével felépíti az akarat gyakorlásának a lehetőségét.

(Megszívlelendő, hogy ezekben a hiposztazációkban az akaratról, mint adottságról, valamilyen szubsztanciálisan létező tényről – tényadottságról – beszélünk, és természetesen az akarati funkciók sokaságáról, amelyek mindig megnyilvánulnak, amikor valamilyen pszichikus vagy testi értelemben korlátozottak vagyunk).

Kétségtelenül vannak tehát olyan helyzeteink, amelyekben meg tudjuk állapítani, hogy pusztán a cselekvésünk okainak, céljainak, tartalmának, eszközeinknek a tudomásul vétele, a mindennapi jelentésadás („népi pszichológia”) nem elégséges és az intencionális rendszerek általános elméletéhez, avagy éppen a kognitív tudományok megfontolásaihoz kell nyúlnunk.¹ Ugyanígy rá tudunk ébredni arra, hogy akarati indukcióra van szükségünk a helyzetünk szisztematikus kezeléséhez.

A kérdések kérdése azonban az interszubjektivitás területe, a szándékok, késztetések, vágyak és elszánások felfedésének és szembesítésének a mezeje, ahol az erősebb akaratok elnyomják, de meg nem semmisítik a gyengébbet, amely így önmagával kényszerül foglalkozni, mígnem megerősödve egy másik helyzetben bizonyíthatja megszerzett fölényét. Mint ahogy az is megfigyelhető, hogy az akaratok harmonizálása, avagy közös célkitűzések megszokozzák a teljesítményt, a *közakarat* több lehet, mint az egyes akaratok összege. (De az egyszerű többségi demokráciák többségi akarata már látni valóan megszüntetheti a kisebbségi akaratervényesítést). A pszichodinamika területéről kétségtelenül átkerülünk a társadalmi mezőbe, amely a korai államelméletektől már tudomásul vett, reflektált terület jóllehet az akarati komponens tárgyspecifikus elemzése eléggé késői fejlemény, és ami a legfontosabb, az erénytan, illetve a morálfilozófia viszonyában jelentkezik, a specifikusan filozófiai akaratelemzések a végeredményben erkölcsi akarat szisztemikus viszonyait tárgyalják, avagy éppenséggel az etikai rendszerek megalkotásának követelményei miatt foglalkoznak rendszerszerűen az akarattal. Ebből fakadóan, a klasszikus filozófiákban alig találunk utalást a tudatosságot, majd a specifikusan akarati involvenciát igénylő helyzeteket megjelenítő reprezentációkra, a nyelvi fenomének pedig döntőek az előbbieket összetevőinek a megragadásában. Mondjuk azt, hogy az akarat evidenciájának a tényét a leginkább az fejezi ki, hogy több mint felszólítást, parancsot – vagy visszavonhatatlan követelést – intézünk önmagunkhoz. És ez többnyire a *tegyük meg/ne tegyünk meg* – ha önmagunkra referáló illokúciós aktusokról, avagy a *tedd meg/tegyétek meg*, avagy éppenséggel *ne tedd/ne tegyétek meg* illokúciós aktusokról van szó, amennyiben proposíciónk másra/másokra referál. Jóllehet a parancs-típusú proposíciók elemzésének ma már nagy hagyománya van a nyelvfilozófiában (Austin, Searle, Grice, Putnam) mégsem

¹ Daniel C.Dennett: *La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien*. Éditions Gallimard, 1990. 121.

mondhatjuk, hogy a kérdések nyugvópontra jutottak. Azt mindenképpen érzékeltetni lehet, hogy az akarati aktus nyelvi formájának az elemzésével egy adott pillanatban a nyelvi kompetenciák területén találhatjuk magunkat.

Egy példával szemléltethetjük, hogy ez mennyire így van. Közismert, hogy a katonai szabályzatokban igyekeznek nagyon pontosan behatározni, egyértelműsíteni, hogy a különböző vezérlési szinteken milyen összefüggésszerekhez (téridő, helyzet, feltételek, okok, célok, eszközök) milyen parancsok tartoznak. Ugyanakkor azt is meghatározzák – többnyire a magasabb egységek szintjén –, hogy emez összefüggésekben milyen parancs nem minősíthető parancsnak (ha például maga a parancsot kiadó személy látni valóan megbolondult). Azonban az alantas eljárásának a jogszerűségét minden esetben egy következő instanciának kell elbírálnia. (Mivel katonák, személyek élete függ a parancskiadás helyességétől). Ez már kétségtelenül az a fajta jogi-etikai környezet, amelyben a korai filozófiai akaratelemzések megszülettek.

1. ARISZTOTELÉSZ ÉS AZ ALKALOM-ELEMZÉSEK

A *Nikomakhoszi etika* Harmadik könyvében Arisztotelész leszögezi, hogy elsősorban az erény természetét vizsgáló emberek számára, de a törvényhozók számára is hasznos megkülönböztetni a saját akaratunkból származó történést attól, ami a saját akaratunk ellenére történik. „Akaratunk ellenére történik nyilván az, ami kényszer vagy tudatlanság következtében megy végbe. Kényszerű történet pedig az, amelynek a mozgató elve kívülről való, oly értelemben, hogy ahhoz a cselekvő vagy szenvedő személy semmivel sem járul hozzá; például ha valakit szélvész hajt valahová, vagy olyan emberek hurcolnak el, akiknek erre hatalmuk van.”² (Mondanunk sem kell, hogy az akarati cselekvés esetén meghatározása mindmáig a jogi tény megállapításának a legfontosabb alapelve, ami az önmagát teljességében birtokló személyt az elkövetéshez rendeli.) Általában le szokták becsülni a példák fontosságát a filozófiai diskurzusokban, és csak a szintetikus-általános kijelentésekre koncentrálnak, Arisztotelésznél azonban rendkívül fontosak, mert olyan látványképek-filozófémák³ ezek, amelyeknek a funkciója tulajdonképpen analitikai. A vegyes jellegű, avagy inkább a saját akaratunkból végbemenő cselekvések jellemzésére használja Arisztotelész ezeket a példákat, az akaratot illető kérdésben a legfontosabb azonban kétségtelenül, amit az elemzés módszertana szem-

² Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Magyar Helikon, 1971. 52.skk.

³ Egy újabb módszertani irodalom, a filozófiai imagisztika azonban kiemelten foglalkozik a diskurzusban betöltött szerepével, annak a módszertanával. Vö.: Jean-Luc Solère: *L'image comme philosophème*. KHÖRA, 2005–2006. 3–4.47; Victor Goldschmidt: *La paradigme dans la dialectique platonicienne*. Vrin, 2003. Delphine Kolesnik-Antoine: *De l'imagination entre physiologie et métaphysique De L'Imagination. De la Recherche de la Vérité. Livre II*. J.Vrin, 2006.

pontjából ránk örkít: „Az effajta cselekvések [lásd a lábjegyzetben idézett példákat, amelyek kivétel nélkül dilemmatikus helyzetekre, avagy egzisztenciális határhelyzetekre vonatkoznak] tehát vegyes jellegűek, bár mégis inkább hasonlítanak a saját akaratunkból fakadó tettekhez; mert akkor, mikor végrehajtjuk őket, érdemes őket választani; s különben is a cselekvésnek a végcélját mindig az adott alkalom szabja meg. Tehát arról, hogy valami saját akaratunkból fakad-e, vagy akaratunk ellenére történik, a cselekvés időpontjának megfelelően kell beszélnünk.” Egy dolog evidens: a téridő összefüggésen (helyzet, alkalom) nem értelmes akarat és végcélok összefüggéséről, tehát általában véve akaratról beszélni. Az akaratnak azonban van topikája, az a cselekvő ember szempontjából önmagában van és e tekintetben lelki tényező módján érthető meg, amely a testet mozgásra képes motiválni⁴: „Márpedig az ember saját akaratából cselekszik, hiszen a testrészek mozgásának kiindulópontja az ilyen cselekvések alkalmával mindig az illetőben önmagában van; aminek pedig őbenne van a kezdete, annak végrehajtása, illetve végre nem hajtása is rajta fordul meg”. Az Arisztotelész-kommentátorok az akarat-elemzés során kiemelik, hogy a saját akaratiság tényének a megragadása és annak lokalizálása után Arisztotelész az elhatározás elemzésébe fog, és ez a fontos fordulat, mert nem a saját akarat szubsztancialitásában (akaratiság) hanem sokkal inkább az akaratból származó instrumentális (tehát jóval inkább konkretizálható, „kimeneteli”) lehetőségeket elemzi. Előzőleg azonban egy sereg elhatározást tesz mintegy annak az igazolására, hogy nem az akarat a legalkalmasabb a megnyilvánulását lehetővé tevő helyzetek megértésére. Először is leszögezi, hogy „a saját akaratból fakadó cselekvést a gyermek és az állatok is gyakorolhatják”⁵, tehát a cselekvés specificitása nem ragadható meg benne. Vannak hirtelen cselekvések, amelyek azonban nem elhatározásból történnek – ez a megfogalmazás nagyon erőteljesen fejezi ki, hogy az akaratiság lehetőségeit voltaképpen az elhatározás fejezi ki, amennyiben koncentráltan irányt biztosít a cselekvésnek és azt az egyén célzatos elszánásaihoz, lelki diszpozícióinak a mozgósításához köti. Ámde az elhatározás kimondottan nem akarat: „Azoknak, akik az elhatározást vágynak, indulatnak, akaratnak vagy valamilyen véleménynek tartják, aligha van igazuk.” Az elhatározás végül is azért konzisztensebb összefüggés-lehetőség az emberi irányultságok és elszánások elemzésében, mert „a végcélhoz vezető eszközökkel függ össze.”⁶

⁴ Ugyanakkor *A lélekről* című összefoglalásában illetve *Kisebb lélekfilozófiai írásaiban* Arisztotelész egyáltalán nem beszél az akaratról. Sir David Ross véleménye szerint Arisztotelész egyrészt az elhatározás fogalma alatt tulajdonképpen az akaratot tárgyalja, másrészt a szabad akarat természetét végül is nem érti meg, valamilyen objektív kontingenciának tartja. Sir David Ross: *Arisztotelész*. Osiris Kiadó, Budapest, 1996. 258., 260.

⁵ Arisztotelész. i.m.58.sk

⁶ I.m. 59.

Ezzel alighanem a filozófiai akaratkérdés egyik nagy módszertani dilemmáját fogalmazta meg Arisztotelész: vajon nem az akarat-e az a kérdés, amelyet a legtovább vitt a régi típusú metafizika?

2. AZ AKARAT MINT TISZTA METAFIZIKAI LÉTEZŐ

Hasonló dilemmára bukkanunk a szabad akaratról szóló irodalomban is. Az akarat, mint metafizikai létező, leginkább valaminek az oka és princípiuma, fundamentuma, egyszerűen *van*. Szent Ágostonnak a szabad akaratról folytatott dialógusában maga Augustinus határozza meg az ok és az akarat metafizikai formalizmusának a dilemmáját: „Minthogy az akarat a bűn oka, te pedig magának az akaratnak az okát kutatod, vajon – ha meg tudnám találni –, nem keresnéd tovább a megtalált oknak az okát is?”⁷ A metafizikai kérdés az, hogy vajon van-e az akaratnak is oka, és amennyiben van, mi lehet ez az ok. A módszertani kérdés jelen esetben kauzális – a problémát példaszerű pontossággal is kifejti Augustinus a folytatásban: „Hol a mérték, mikor véget ér a keresgélés és kérdezősködés, ha nem látod be, hogy nem szabad a dolgok gyökerén túl kutakodni?” Érvelésünk szempontjából tehát perdöntő állásfoglaláshoz érkezünk: az akarat egy olyan metafizikai létező, amelynek gyökere önmagában van. Ezek után Augustinus egy kitérőt tesz abba az irányba, hogy egy bizonyos mértékszerűségi elvet vezessen be az akarral és összefüggéseibe, amelynek nyomán kijelenti, hogy a valamivel mértéktelenül élés (pl. a kapzsiság esetében) egy bizonyos *viasszás akaratot* határoz meg, amely minden rossz oka. Egy oksági láncolatot kell vizsgálnunk, amelyben nyilván a rekurziós probléma jelenti a legnagyobb nehézséget Augustinus számára, amelyet úgy kíván feloldani, hogy az oksági láncolat elejére az igazságot teszi. Minden abból származik, hogy igaz vagy igaztalan: „...amit minden rossz gyökerének mondunk, az természet ellen való; ez pedig mindazokkal szemben megfelelő ellenérv, akik a létezők természetét akarják vádolni. Ha pedig te e gyökér okát keresed, lehet-e ez majd minden rossznak a gyökere? Az ok inkább a gyökér oka lesz. S ha rábukkansz, ennek – ahogy mondtam – megint csak tovább keresed majd az okát, s vége hossza nem lesz majd a kutatásnak. 168. De az akarat előtt vajon mi lehetett az akarat oka? Ez vagy önmaga is akarat, és akkor nem különbözik az akarat gyökerétől, vagy pedig nem akarat és ilyenformán nem bűnös. Tehát az akarat vagy a vétkezés első oka, vagy pedig a vétkezés első oka nem bűn. 169 A bűnt viszont csak elkövetőjének lehet jogosan felróni, tehát csak annak, aki akarja is a bűnt. [...] Végezetül: bármilyen is az akarat oka, vagy igaz, vagy igaztalan.”⁸ Ezek

⁷ Szent Ágoston: *A boldog életről és a szabad akaratról*. Európa Könyvkiadó, 1989. 232. sk.

⁸ Szent Ágoston: I.m. 233.

szerint a bűnt nem lehet az akarat nélkül megérteni, mint ahogyan később Immanuel Kantnál sem az lehet az akarat autonómiáját a szabadság nélkül? Vagy a valamit (Istent, a szellemet) helyezzük az akarat okába, vagy az akarat gyökerébe, és deklaráljuk róla, hogy vagy igaz, vagy igaztalan (módusok), a séma ugyanaz: az akarat, mint abszolút létező jelenik meg, amely más létezőket (módusokat) determinál.

A velünk született (avagy istentől/szellemtől) determinált akaratnak a filozófiában leginkább elterjedt (dogmatizálódott) elképzelésén kívül (amelynek tehát mintegy metafizikai szubsztancialitása van, amennyiben belőle általában az emberi cselekvés, avagy más választások származtathatóak le) létezik egy másfajta filozófiai koncepció is, amely eredetileg az ember erőiből (lelkierő, aktív erők) vezette le-, avagy azoknak az alapján értelmezte az akaratot.

3. AZ AKARAT MINT LELKIERŐ

E felfogások egyik legjellemzőbbike a Spinozáé. Ő az Etika III. részének (*Az indulatok eredetéről és természetéről*) 59. tételéhez fűzött megjegyzésében beszél az akaraterőről, mint a lelkierő egyik részéről: „Mindazokat a cselekedeteket, amelyek az indulatokból következnek, amelyek a lélekre, mint megismerőre vonatkoznak, a *lelkierőhöz* számítom, ezt pedig akaraterőre és nemeslelkűsége osztom. Mert akaraterőn azt a kívánságot értem, amellyel mindenki törekszik a maga létét egyedül az ész parancsa szerint fenntartani.”⁹ Az akaraterő tehát lelkierő/ész-parancsok szerint tevőleges kívánság. Itt első ízben találkozunk a témánk szempontjából oly fontos *parancs* terminussal, hogy tehát az akaraterő működése megragadható egy *parancsban*, amelyet az észnek megfelelően adunk ki. (Most ne vélelmezzük azt, hogy feltétlenül csak észparancsokban ragadható-e meg az akaraterő működése. Az akarat azonban egy *in potentiam* állapotból nagyon is *in actu* állapotában, a parancsokéban ragadható meg. Azaz, hogy meg tudom parancsolni magamnak, hogy ezt vagy amazt a cselekedetet ilyen avagy olyan észmegfontolások alapján végrehajtsam, megítélvén amannak a hasznosságát, céljaimhoz eszközöket rendelek és így tovább. Ebben a konceptuális rendszerben természetesen nagyon fontos helyen van az emberi lény önfenntartása, mint abszolút motívum (a spinozai filozófia leitmotívuma). Az akaraterőről más összefüggésben is beszél Spinoza, az V. rész 69. tételének a bizonyításában, amikor is az akaraterőt a szabad emberhez úgy rendeli, mint egy veszélyből való megfontolt menekülés képességét.

Az akaratnak az erők (világerők) általánosabb összefüggésrendszerébe való betagolása más típusú megoldás ugyan, de megtartja az akaraterőt egy általános princípiumnak. Ezt az álláspontot a legtisztábban Thomas Reid

⁹ Spinoza: *Etika*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1979. 224.

képviselte. Szerinte az emberi elme képességeinek a felosztása *értelemre és akaratra* igen ősi és igen általánosan elfogadott. (Megjegyezzük, hogy nem a lélek, hanem az elme képességeiről beszél, ami inkább a sokkal konkrétabb akarást, semmint az általánosabb képességként felfogott akaratot jelenti. Az akarat szerint valamennyi aktív erőnk tartalmazza, ezek az aktív erők a teremtésben elfoglalt rangjának felelnek meg, továbbá „A mi dolgunk ezen erőknek oly módon történő igazgatása, hogy a legjobb célokat tűzzük magunk elé, a magatartás hatalmunkban levő leghelyénvalóbb rendszerét terveljük ki, és iparkodással és buzgalommal vigyük ezt végbe.”¹⁰

4. AZ AKARAT MINT BENYOMÁS, SZENVEDÉLY ÉS ÉRDEK

Az akarat felfogásában a tipologikusan valóban új felfogás a David Hume-é volt, aki az egész koncepciót új utakra terelte. Ennek a kiindulópontjaként – a közösségre beágyazott pszichikus jelenségek és működések egyik legélesebb szemű megfigyelőjeként – kiemelte az akaratkérdést a hagyományos prestabilizált összefüggésekből és első megközelítésben a működésében vett akaratot figyelte meg, aztán annak a *definiálhatatlanságát* megállapítva az egész kérdést a szabadság-szükségyszerűség paradigmájába utalta: „De a fájdalom és az öröm összes közvetlen hatása közül – írta –, az akarat a leginkább figyelemre méltó, és jöllehet nem tartozik a voltaképpeni szenvedélyek közé, mégis e helyütt tesszük vizsgálódásunk tárgyává, mert teljesen ismernünk kell a természetét és a tulajdonságait, különben nem tudjuk megmagyarázni magukat a szenvedélyeket sem.”¹¹ (Az akarat foglalkozni tehát nem pusztán a filozófiai tematikákból kötelező, hanem van egy módszertani szükségessége is: a szenvedélyek elméletének az alátámasztására szolgál. Hume – ismeretes módon – a szenvedélyek primátusának a képviselője, az ész irányította cselekedetekkel szemben.) Az akarat mindazonáltal lokalizálható: „Remélem, világos lesz, hogy *akarat*on nem értek semmi mást, csupán azt a *belső benyomást (impression)*, amelyet *érzünk és felismerünk, amikor tudatosan hozzuk létre testünknek valamilyen új mozgását, illetve szellemünknek valamilyen új észleletét.*” Az angol bölcselet aztán hozzát teszi, hogy ezt a benyomást éppoly kevésbé lehet definiálni mint a korábban már tárgyalt szeretet és gyűlölet benyomását.

(A Hume-kutatás ezt a helyet kulcsnak tekintve több irányban indul el: egyrészt az akaratnak, mint benyomásnak – *impression* –, illetve szenvedélynek/indulatnak a témájában. Az első egy önismereti-fenomenológiai dimenzió¹², a másik a hagyományos szenvedély/emóció-elméletek alapkutatói irányait

¹⁰ Thomas Reid: *Értekezések az ember aktív erőiről*. In. *Brit moralisták a XVIII. században*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1977. 565.

¹¹ David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. 525.sk.

¹² John, Connolly: *David Hume and the Concept of Volition. The Will as Impression*. Hume Studies, Volume XIII. Number 2. (Nov.1987). 276–305.

bontja ki¹³, de van egy harmadik is, amely a tudatosság/öntudat kognitív kérdéskörének az irányába viszi el a kérdést, megteremtve az átmenetet a kanti filozófia mint tudatfilozófia felé¹⁴. (E helyen nincs terünk a specifikus Hume-irodalomba belebocsátkozni, csupán a lábjegyzetben utalok a leg-többet idézett, haszonnal forgatható munkákra.)

Az akarat kérdése tehát egy tudat-kérdés, a tudatnak ama diszpozíciója, hogy a testi beállítódásban bekövetkezett változást reálisan meglevő mozgatóhoz kösse, ugyanígy, hogy egy új észleletet a tudatnak valamilyen mozgásához kapcsolja. Ez tehát a tudatosság avagy inkább az öntudatosság kérdéséhez tartozik, egy második, módosult tudat formájában (mint amilyen később a tulajdonképpeni lelkiismeretnek egy második, megkettőzött lelkiismeret tekintő kanti álláspont volt, – van valamilyen tipológiailag azonos fejlemény e modernkori filozófiák egyes megoldási módjaiban.

Az akarat elemezhetőségét Hume eléggé nem helyeselhető módon a benyomás analitikusan-fenomenologikusan észrevételezhető módjában látta. A tulajdonképpeni elemzést azonban nem végezte el és az akarat-fejezet III. szakaszában tért vissza a kérdésre, ahol is az akaratról ismét általában nyilatkozott, leszögezvén, a demonstratív értelemmel kapcsolatban, hogy annak „Voltaképpeni területe az ideák világa, s minthogy az akarat mindig a realitások világába vezet bennünket, a demonstráció és az akarás két egymástól teljesen távol álló dolognak tűnik a szemünkben.”¹⁵ Itt alighanem az okként ható akaratra utal Hume, illetve azoknak a következményeknek a rendszerére, az extenzionális viszonyok oksági összefüggéseire, amelyek az akarati cselekvés által megváltoztathatók. A továbbiakban pedig megjegyzi, hogy a szenvedély befolyásolhatja az akaratot, az ész azonban nem, s amennyiben mégis úgy tűnne, hogy a szenvedéllyel szemben ható erő az ész, ne essünk abba a csapdába, hogy ezt el is fogadjuk mert más tényezőről van szó. Később megjegyzi, hogy egyéb tényezőkkel szemben a rosszakarát a természetünkben gyökerezik¹⁶, valamint, hogy a kétféle, az akaratot befolyásoló szenvedélyről beszélhetünk: a higgadt –, valamint a heves szenvedélyekről. A következőkben – a hagyományos felfogás ellenében – bizonyos pszichológiai, *in actu* érveléssel él, amelyben egyedülálló módon igen fontos szerepet kapnak az emberek saját állapotára vonatkozó *érdekei*. Megállapítja, hogy „A metafizikusok tévedése rendszerint abban rejlik, hogy kizárólag az egyik elvnek tulajdonítják az akarat irányítását. Az emberek gyakran tudván tudva saját

¹³ Thomas Kentner: *The Will as Wish*. Hume Studies, Volume 13, Number 2, (Nov. 1987.) 260–321.

¹⁴ S.C.Patten: *Hume's, Self/Consciousness and Kant*. Hume Studies, Volume 2, Number 2, (Nov. 1976.) 59–75.

¹⁵ David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. 543. sk

¹⁶ U.o.548.sk.

érdekek ellen cselekszenek, tehát a legnagyobb jónak a kilátása nem mindig befolyásolja őket. De gyakran a heves szenvedélyekkel is szembeszegülnek, s érdekeikhez és szándékaikhoz igazítják viselkedésüket, tehát nem a pillanatnyi rossz érzés a meghatározó. Általában véve megállapíthatjuk, hogy mind a kétfajta elv hatást gyakorol az akaratra, s hogy amikor ellentétesek egymással, az illető személy *általános* jellemvonásai és pillanatnyi *hangulata* szerint kerekedik felül az egyik vagy a másik.” Hume kimondottan a higgadt szenvedélyeket preferálná, amelyből a lelkiert is származtatja – végül is e kettő összefüggésében látja az akarat konstanciáját – megjegyezvén azonban, hogy a vágy és a szenvedély csábításaitól senki sem lehet mentes.

Végeredményben Hume voltaképpen egy szabadság és szükségszerűség, valamint egy szenvedély-tant nyújt, és éppen az akaratról szóló fejezetben beszél a legkevesebbet az akaratról, jóllehet az akaratról, mint benyomásról valamint az érdekek által befolyásolt akarásról alkotott véleménye roppant fontos: az első egy akarat/akarásfenomenológia irányába való elgondolás lehetőségét adja, az érdekek pedig mintegy a modern társadalmak „akaratosság” választékát vetítik előre. Másmilyen összefüggésben is fontosak: az akarat kérdéseit gazdasági alanyiségünk vonatkozásaiban gondolhatjuk végig, szemben azzal, amit Kant mond, hogy tudniillik a voltaképpen csak a törvényt akarhatjuk – legalábbis az etikai szubjektum vonatkozásában.

5. TISZTA AKARAT, AZ AKARAT AUTONÓMIÁJA

Életművében Immanuel Kant nagyon nagy teret szentelt az akarat tanulmányozásának, valamint azon mindennapi (társadalmi, etikai) összefüggések felépítésének, amelyekben az akarat működik. Megvannak nála a hagyományos filozófiai megközelítés paraméterei, jellemző fogalmai, de a kritikai filozófia ezekhez képest nyilvánvaló továbblépést is jelent. Diszkurzív is, konstruktivista is, alapjában véve az a felismerés vezeti, hogy a szabad akarat egyszerű kijelentése, illetve az ebből származó következmények (indetermináció/determináció) egyszerű összekapcsolása helyett, egy olyan általános összefüggésrendszer alapjait fektesse le, amely az okság elvét a társadalmi/történelmi cselekvés területén érvényesíti. A természeti állapotból, amelyre az ember egyszerű vágó képessége jellemző, és így akcidentálisan éri el a tárgyait, átlépünk az ész vezérelte akarat (tiszta akarat) területére, amelyen az oksági viszonyok úgy érvényesülhetnek, hogy előzőleg tudatos elhatárolások majd választások tárgyává tettük őket. Az akart célokat előbb természetesen meg kell ismerni. (*A tiszta ész kritikájában* felépített lehetőségek szerint.) *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* (1785) megállapította: „Az akaratot olyan képességgént gondoljuk el, amely *bizonyos törvények képzetének* megfelelő cselekvésre határozza el magát. Ilyen képességekkel csak eszes lényekben találkozunk. Az akarat önmeghatározásának objektív alapja viszont

a cél, aminek, ha pusztán az ész által van adva, minden eszes lény számára egyforma érvénnyel kell bírnia. *Eszköznek* nevezzük viszont azt, ami – az előbbivel ellentétben – pusztán ama cselekedet lehetőségének alapja, amelynek hatása a cél. A kívánság szubjektív alapja a mozgatórugó, az akarat, az objektív alapja az *indítóok*; innen ered a különbség a mozgatórugókon alapuló szubjektív célok és az indítóokokra alapuló objektív célok között, mely utóbbiak minden eszes lény számára érvényesek.”¹⁷ Akár azt is mondhatnánk, hogy a cselekvés ilyenfajta általános sematizmusait már Arisztotelész is pontosan kidolgozta, amennyiben a hangsúly a cél-ok összefüggésén és a tartalom meghatározásán van. Ugyanúgy mondhatjuk, hogy amennyiben a szubjektív alapot szenvedélynek, és az objektív célokat érdeknek tekintjük, a hume-i sémához jutunk, azzal a megjegyzéssel, hogy Hume-mal teljes ellentétben itt éppenséggel az ész determinálta akarat az akarati cselekvések képessége/lehetősége. A követett cél itt azonban „az akarat önmeghatározásának az objektív alapja, amely egyben gyakorlati törvényül szolgálhat. E meghatározásban az az elv érvényesül, amely szerint *az eszes természet öncélként létezik*.”¹⁸ De az ember általában és minden eszes lény öncélként létezik (mint már Spinozánál is) – s következik a szabadságot megalapozó limitatív elv – nem pusztán eszközként, amely egy másik akarat tetszés szerinti használatára szolgál.¹⁹ Ebből tehát az következik, hogy az akarat végeredményben egy, az észet uralomra segítő kiegészítő képesség, ilyen értelemben tehát az ésszel bíró lények tulajdonsága, nem általános szubsztantívum. Ha tehát leválasztjuk róla az okságot, amely amúgy is csak tautologikusá teszi (mert vagy általános okság van, vagy akarat – mutat rá Gilbert Ryle az akarat fogalmát célzó folyamatos kritikájában, hiszen az önmaga okaként felfogott akarat voltaképpen egy tudatos ok és semmi értelme nincs annak, hogy másként nevezzük meg), akkor jogos Schopenhauer kiterjesztése is, amely szerint lehetséges az akaratnak nem pusztán csak az ésszerű célok tudásaként-, hanem általános világprincípiumként való felfogása. Lehetséges tehát a cselekvő szubjektivitások felépítése az elhatárolásuk révén, s együttes cselekvésük, amelynek alapja éppen a limitációs elvre történő hivatkozás abszolút törvénye. Az akarat alá van vetve a törvénynek, és úgy kell rá tekinteni, mint ami önmagának is törvényhozója, s éppen ezért egyedül a törvénynek van alávetve (amely törvény szerzőjének önmagát tekintheti).²⁰ Az imperatívuszok a cselekvéseknek általában egy természeti rendhez hasonló törvényszerűségét írják elő.²¹ A társadalmi cselekvésekben

¹⁷ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Gondolat, Budapest, 1991. 60.

¹⁸ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 61.

¹⁹ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 60.

²⁰ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 64.

²¹ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. 64.

olyan imperatívuszok működnek, amelyek nem ellentettek, hanem kölcsönösen lehetővé teszik egymást, nem kioltják egymást, hanem szinoptikusok. Az akaratok közössége lehetséges, annak alapján, hogy megvolt a közös képessége. Ehhez a felsoroláshoz még az abszolút értékmentességet kell társítani. *A vallás a pusztá én határain belül* c. írásában (1793) *egy etikai közösség* lehetőségéről beszél, amely etikai közösség számára csak olyan törvény képzelhető el, akinek vonatkozásában minden *valódi kötelességet*, tehát az etikaiakat is, egyidejűleg az ő parancsának kell tartani, aki tehát a szívek ismerője kell legyen [...] Egy etikai közösség csak úgy gondolható el, mint isteni parancsok alatt álló nép, azaz mint *Isten értéktörvények szerinti népe*. (Hangsúlyozza Kant, hogy Isten nem külsődleges-juridikus törvényadó, aki teokratikusan a papok által közvetíti akaratát. *A gyakorlati ész kritikájában* (1788) Kant árnyalja akaratkoncepcióját, bevezetvén az akarat vélekedések fogalmát, amelyek a legfőbb jót és az észnek a legfőbb jóra irányuló elérési konceptusait tartalmazzák. Végül *Az erkölcsök metafizikájában* (1797) alkalmazott akarat-fogalma az etikai és jogi szabadság elkülönítését célozzák, mindvégig megmarad azonban az akarat-alap rendszer- és homogén fogalmának a kereteiben, kevésbé foglalkozik az akarat cselekvésekkel – ezt a kötelességtan területére utalja – valamint a reprezentációkkal.

6. AZ AKARAT – KOMPLEXUS

A *Túl az erkölcs világán* c. összefoglalásában²² Friedrich Nietzsche mindennek előtt megsemmisítő bírálatot gyakorolt a kanti módszertan felett (a híres *egy képesség képesítése*) nem kímélte mesterét, Schopenhauert sem az akarat-problémában elfoglalt álláspontja okán.

²² Monográfia értékű tanulmányában Michael Cowan összefoglalja mindazokat a pszichológiai eredőket, amelyek Nietzsche akarat-felfogását igazolhatóan a pszichológia felől érték. Kitér a Wundt-hatásra, amelyek a motívumok harca sematizmus átvételét jelentik, valamint Th. Ribot munkásságára, aki elsősorban az akarat cselekvések patológiája felől (a gátló erő hiánya a mozgáskoordinációs zavarokban) közelítette meg az akarat-kérdést. („La volition est aussi une puissance d'arrêt, ou, pour parler la langue de la physiologie, un pouvoir d'inhibition.”) Lampl és Haaz eredményeit átvéve – amelyek az akarat kapcsolatos kifejezésekre vonatkoztak (*Willenschwäche, Willensverlust, Willenslähmung*) – megállapítja, hogy Nietzsche akarat-felfogásában is nagy szerepet játszott az általános és speciális patológiai perspektíva. Michael Cowan: *Nietzsche and the Psychology of the Will*. Nietzsche-Studien, Hrsg Günter Abel, Josef Simon, Werner Stegmaier) Walter de Gruyter GMBH, 2005. Berlin 51 skk. A Michael Cowan-tanulmányban hivatkozott munkák: Lampl, Hans Eric: *Flaire du livre. Friedrich Nietzsche und Théodule Ribot, eine Trouvaille 1887–1987*. Zürich, Verlag am Abgrund, 1988; Ignace Haaz: *Les conceptions du corps chez Ribot et Nietzsche*. L' Harmattan, 2002; Ignace Haaz: *Nietzsche et la métaphore cognitive*. L'Harmattan, 2006.

Az első nagyon fontos megállapítása szerint „Az akarat elsőben is valami *'bonyolult'* valami, ami csak szó gyanánt egység,[...]”²³ “ Ezzel a megfogalmazásával Nietzsche-nek sikerült kifejeznie azt, amit a filozófia hosszú története alatt szinte senkinek, hogy a metafizikai akaratfogalom – de ez a metafizika nem egy fogalmára vonatkozik –, egy nominalista álláspontból származik. Az akarat kifejezés egyneműsít valamit, ami egyébként sok kis részből és összefüggésből álló komplexus. A következőkben – egyébként Hume érvelésmódjára emlékeztető módon – megállapítja: „minden akarásban először is egy csomó érzés rejlik és pedig: azon állapot érzése, melyből szabadulni, azé, melyet elérni vágyunk, azután magának e vágynak az érzése, végül egy kísérő izomérzet, amely végtagjaink mozgatása nélkül is megkezdí játékat, mihelyt »akarunk«. Az érzést, még pedig sokféle érzést tehát el kell ismerni az akarat alkatrészeképp.” Leginkább egy fizikai hasonlaltal lehet értelmezni ezt a megoldást: hasonlóan az egyik elektrópályáról a másikra való átmenetre, az akarat is az egyik érzésállapotból (*Gefühlzustand*) (amelynek nyilván egy adott „ereje” van), egy másik „érzés”-állapotba visz át, amelynek más a potenciálja. (A kérdéssel behatóan foglalkozó Kiss Endre álláspontja szerint nem általában vett érzésről, hanem *állapot-érzésről* van szó, mely álláspontnak kétségtelenül megvan a maga tartalmi igazsága. Ámde végeredményben ez is csak egy érzés.) Ebben az átmenetben történik meg az akarat-erő kifejtése. Összefoglalásképpen három – vagy akár több – érzés összefüggéséről beszél Nietzsche, amelyhez az izomérzet is hozzájárul. Konklúziója ebben a részben az érzés (*das Gefühl*) elismerésével kapcsolatos, amelyet az akarat alkatrészének (összetevőjének- *Ingredienz*) kell tekinteni. Érzések, strukturált (állapot) érzéskomplexus, mely által akarat-állapotokat, magát az akaratot percipiáljuk és befolyásolhatjuk. Ismét csak kiemelhetjük az hume-i állásponttal – az akarat mint benyomás – kapcsolatosan megfogalmazható strukturális hasonlatosságot. Az akarat-kérdés másik nagy összefüggésrendszere akarat és gondolkodás szilárd kapcsolatát, szimmetriáját képviseli, azaz – szintén Hume-mal összekapcsolhatóan –, az akaratnak mint specifikus tudatnak, mentális-kognitív komplexusnak a projekcióját: „Másodszor, ilyennek kell elismerni a gondolkodást is: egy parancsoló gondolat rejlik minden akarati aktusban; – ám senki se higgye, hogy ez a gondolat elválasztható az »akaras«-tól úgy, hogy hátramarad valamely külön akarati!” A mentális strukturálás formája a parancs, ebben ragadható meg és ez ki is meríti az akarati aktust és gesztust. A megvalósítás után semmiféle reziduális elemet nem kell keresni. Az egyszerűség mellett azonban itt még van két nagyon fontos kérdés: az egyik a szimmetria-probléma tartalma. Egyrészt csak azt akarhatjuk, amit tudunk, másrészt pusztán az akaratunkra reflektálva is

²³ Friedrich Nietzsche : *Túl az erkölcs világán (Jenseits von Gut und Böse)* Fordította Vályi Bódog. <http://mek.oszk.hu/04800/04812/skk>

megtudunk valamit, ami más mint az akarás ténye. Az akarás tudomásul vételében is fellelhető a tárgy, az eszközök illetve a célok komplexusára vonatkozó kogníció, kognitív tartalom. Végül ennek nyilvánvaló önismereti komponensei is vannak, azzal, hogy az ember a saját akarását mint személyiségi formát ismeri meg. Amennyiben nem tud akarni bizonyos dolgokat – vagy az arisztotelészi séma szerint: nem tudja elhatározni magát – olyan határokat állapít meg, amelyek (merthogy mozgások) valamilyen formában végül is egyetemes összefüggések felé vezetnek. (Ez volt Thomas Reid perspektívája.) Végül is azzal, hogy semmiféle hátramaradó akaratot nem ismer el, Nietzsche végképp felszámolja a külön akaratnak, a szubsztanciálisan létező akaratnak az egykori metafizikai perspektíváját. A harmadik szempontnál Nietzsche az akarat indulati jellegét emeli ki, hangsúlyozza, hogy az egy parancs indulata: „az akarat nem csupán érzés meg gondolkodás összetevődése, hanem főleg *indulat* is: még pedig egy parancs indulata”. Ez több mint a pszichodinamikus tényező egyszerű kiemelése, ez az akarat egyik lényeges, tartalmi kérdése, ugyanis az ember az indulatban valóban elindul, kiindul magából, ez egyféle önmeghaladás, transzcendencia képessége. Nietzsche is hangsúlyozta az akaratnak mint külső cselekvésnek azt a tulajdonságát, hogy egy közösséget is definiál, ő azonban – a csak rá jellemző módon, mert amúgy csak a hagyományos antropológiai szemléletben volt ez disztinktív szempont – a parancsnak a hierarchiát definiáló jellegét emeli ki: „Az úgynevezett »akarat szabadság« lényegében csak a fölény tudata valakivel szemben, aki engedelmeskedni tartozik: »én szabad vagyok, »ő« engedelmeskedni tartozik« – ennek tudata rejlik minden akaratban.” Másfelől a kérdést – ismét csak a Hume-val teremthető analógiákra utalhatunk –, a szabadság területére utalja Nietzsche, és valóban, újra bizonyíthatónak látszik az akaratnak és a szabadságnak a módszertani összefüggése, jóllehet nem abban a formában, ahogyan azt az akarat szabadság metafizikája valamikor felvetette. Csak annyit tehetünk hozzá, hogy ha meg is van a „fölény tudata”, ha meg is lehet ezt kockáztatni, nem bizonyos, hogy realizálódik is egy másikkal kapcsolatos akarat cselekvésben. Tisztán szimmetrikus viszonyokat nyilván csak a szeretet tud létrehozni. Nietzsche nagyon fontosnak tekinti mindazon elemek kiemelését, amelyek az immanenciához tartoznak, és ez nem üres immanencia. A tartalmi elemek kiemelésével az öndetermináció, más kifejezéssel a belső szabadság dimenziói hangsúlyozódnak: „De egyéb is rejlik ott: feszült figyelem, kizárólag egy dologra szegzett tekintet, annak föltétlen megállapítása, hogy »most erre s nem másra van szükség«, belső bizonyosság arról, hogy engedelmeskedni fognak, s mindaz, ami még a parancsosztó állapotához tartozik.” Ez a perspektíva egy specifikus akaratfenomenológia szempontjai felé nyitja meg az utat. (Immár Hume-mal kapcsolatban is meg lehetett volna tenni a megjegyzést, de itt már egyenesen nélkülözhetetlen: a modernitás filozófiai számára az akarat kérdést tulajdonképpen a cselekvés

és a szabadság helyettesítette. Ernst Cassirer figyelt fel erre, amikor a Voltaire 1734-es *Traité de métaphysique*jének a mondatát idézte: „Akarni és cselekedni, ez pontosan ugyanaz a dolog, mint szabadnak lenni.”

A parancs osztása a parancsnak mint nyelvi-reprezentációs formának a kulcsszerepét emeli ki. A parancs az a közvetítő, ami a tudatos ént és cselekvését az eredeti indítékkal összekapcsolja, de amelynek kapcsán Nietzsche azt is jelzi, hogy a tudatos elemeken túl felszínre hozhat olyan komponenseket is, amelyek nem tudatosak. „Mikor az ember *akar* – voltaképp parancsol valaminek magamagában, ami engedelmeskedik, vagy amiről ő hiszi, hogy engedelmeskedik.” A tudatos komplexus egészéről, az akarat preegzisztenciáját tekintve nem tudhatjuk, hogy engedelmeskedni fog vagy nem fog engedelmeskedni. Érdemes ismét hangsúlyozni, hogy a tudat nem engedelmeskedő komponensének a tudomásul vétele, megismerése, analízise fontos önismereti dimenziókat nyithat meg. A cselekvés szempontjából természetesen praktikus is lehet, mert a hatékonyság felé mozdíthat el. Az akarat komplexus számos részelemének a megnevezésével Nietzsche nagyon nagy lépést tett a részletek analízise és feltárása fel. A parancsolás és engedelmeskedés kettős dimenziója – amelynek mindig részesei vagyunk, amennyiben tulajdonképpen mi is engedelmeskedünk magunknak –, kibontja az egyes elemek strukturális összefüggéseit is. A „feszült figyelem”, a „kizárólag egy dologra szegzett tekintet”, a „legfőbb szükséglet” megállapítása egy szintetikus, koncentrációs kérdés, a tudatműködés nagyon összerendezett, magas quotienseinek megfelelően. (A keleti filozófiák egyik egyetemes tétele szerint az akarat mindig a tudat legkoncentráltabb kifejezése.)

Végül Nietzsche kijelenti, hogy az akarat nem individuális, ez csak a látszat, hanem voltaképpen egy közösség összerendezett tevékenységének az eredménye, voltaképpen definiál egy közösséget. Ezt csak az a látszat fedi el, hogy *in actu*, az akarás egy individuális ember tevékenységének tűnik. A közösség dimenziójának a hangsúlyozásával, azonban Nietzsche voltaképpen Kantnak az álláspontjához (az akaratnak, törvénynek adekvát területe az etikai közösség) kerül vissza.

KONKLÚZIÓ: AZ AKARATI VISZONY – A FILOZÓFIA BEVETT FOGALMAIN TÚL

A platóni állam megoldatlanságainak (a türannosz lehetősége, a háború szükségyszerűsége, a partikularitások, a széthúzás és a túlzások) kiküszöbölési módzataival foglalkozó Lévinas *Liberté et commandement* (Szabadság és parancsolat) című munkájában (1953) arra hívja fel a figyelmet, hogy az akaratra hatni minden cselekvési mód közül a leginkább meríti ki a cselekvés fogalmát. (Ez leginkább a kierkegaardi megközelítésmóddal kapcsolható össze, aki szerint minden akarat kérdés a külső cselekvések, azaz a másik ember, az etikai közösség problematikájába utal.) Az ágens szabadságát köz-

vetítő parancs egy másik szabad entitásra vonatkozik (minden külső realitás szabad, hangsúlyozza Lévinas) amely, amennyiben szabad akar maradni, el kell, hogy utasítsa ezt a ráhatást (azaz az erőszakos cselekedetet, a háborút). Hogyan lehet egyáltalán ennek a lehetőségét is kiküszöbölni? – teszi fel a kérdést Lévinas (a sokat idézett radikális fordulattal, amely egyben a filozófia bevett fogalmaival-eljárásmódjaival való szakítást is jelentette). A válasz: az arc, az arculat ontologikus preegzisztenciájának a bevezetésével. „Az arc, az arculat az a tény, amelyet egy valóság nekem szegez; nem a megnyilvánulásaiban szegeződik nekem, hanem létmódjában, mondhatni ontologikusan nekem van szegezve. Ez az, ami szembenállásában ellenáll nekem, és nem csupán abban, hogy *nekem* szegeződik ellenállásával. Ez az oppozíció nem az én szabadságomnak ütközéssel reflektálódik, hanem a szabadságomat megelőző ellenállás, amelyet az mozgásba hoz. Nem én szegülök neki, hanem ő van velem oppozícióban. Ez egy olyan jelenlét, amely a velem kapcsolatos jelenlétébe van beírva. Ő nem az én ráhatásomat követi, egyáltalán nem, ő abban a mértékben szegül nekem ellen, ahogyan felém fordul.”²⁴ Az arc, hangsúlyozza Lévinas, kifejezés, egy szubsztancia létezése, önmagában levő dolog, *kat avto*. A kifejezés nem olyasvalami, amit egy kontemplatív tudatban leképezett jelként az interpretáns tudat a jelzethez kapcsol. Itt nem egy gondolatról van szó, ami életet lehel a másikba, ez a *másik* a gondolatban. (Szóval, Immanuel Kanttól eltérően, nem a törvény preegzisztens az akarathoz képest, hanem a másik, mint arc. S nem melleleg, nem az elvont gondolatban, hanem egy *ex ante* reprezentációs lehetőségben van.) Vajon, ha láttuk az arcot/kifejezést, megölnénk-e még? Egy katonai sapka, sisak, egyenruha ezt a reprezentációs sémát teszi lehetővé. Az arc/kifejezés a közlőt és a közlöttet teszi kölcsönösen jelenvalóvá, felcserélvén őket. Ez azonban *nem juttat* a Másik tudatához, a kifejezés csak a beszédre szólít fel. A legközvetlenebb magatartás egy *kat avto* egzisztenciával kapcsolatban nem az, hogy *tudatában vagyunk*, hanem hogy kereskedelmi (interakcionális) kapcsolatba lépünk vele. A kifejezésben adott egzisztencia elkötelez a társadalomban, arra kötelez, hogy társaságot vállaljunk. *Az egyik másikban való* jelenléte nem vezethető vissza egy egyszerű sokaságra, hanem alárendelő, az egyik másikhoz szólása. A jelenvaló lét uralja vagy megpillantja saját megjelenését, ő a kérdező. Az egymásnak bemutatkozó létezők alá is rendeződnek egyik a másiknak. Ez az alárendelő az elsődleges esemény a szabadságok és a parancsolat között, ebben a nagyon is formális értelemben. Így az egyik „parancsol” a másiknak, de nem abban a vonatkozásban, hogy egy mindent felölelő egész része. Az igazi fenomenológiában a noumenon, ami az arc, nagyon is szubsztanciális, azaz az arc az egyedüli szubsztancia, ami reveláló-

²⁴ Emmanuel Lévinas: *Liberté et commandement*. Fata Morgan, 1994. 44.

dik. Van azonban valami, amivel Lévinas fejtegetései nagyon is összeegyeztethetők a Kantéival, az *etikai közösség* kapcsán.

Az 1994-es kiadás előszavát jegyző Piche Hayat kiemeli, hogy az arc-hoz való viszonyban (arc az archoz), létezik egy elsődleges, szellemi, feltétlen parancs, amely a szellemet instituálja. Az arcban egy bennünket involváló olyan egzisztencia-jelenség van, amely nem felhívó (indikatív), hanem felszólító jellegű (imperatív). Hogy a parancsolat eredeti tartalmának a szerkezetét megértjük, vissza kell lépünk Franz Rosenzweig distinkciójához, amelyet a felszólító parancs között tesz, mely utóbbi minden körülmények között magát az objektivitást teszi lehetővé, alapozza meg. Ez a minden parancsolatok parancsolata, amelynek nincs magyarázata, az Isten parancsolata, a szeretet parancsa, Istennek az ember felé történő elmozdulása, Istennek az ember számára történő revelációja, Istennek és embernek az a találkozása, amely a nyelvben következik be. Kantnál szeretetkötelezettség van. Az viszont egy teljesen más fordulat. Isten reprezentációjaként azonban főleg azt jelenti, hogy a másik arcában ismerjük azt fel, azaz az Istenviszony a másik ember arcának a viszonylataiban válik jelentéssé.

Csak megjegyzem itt, hogy a parancsnak, mint az akarat összefüggésrendszerének a keretében tárgyalható a tiltás és megengedés, az előírás, preskripció, annak különlegesebb formáival: feltétlen és konszenzuális preskripció, és az önálló kezdeményezés hatályára vonatkozó preskripciók (különösen a katonai indikatívumok rendszerében fontos).

Lehet, történetietlenség Kanttal szemben, hogy számon kérjük tőle a fenomenológiában lehetséges gondolati megoldásokat. Inkább tipologikusan kell elfogadnunk, hogy őnála a tiszta akaratból fakadó gyakorlati ész megalapozásának gondolatútja volt az, ami az alapfilozófiai általános akaratot „visszahozta” egy konstruktív lehetőség. A másik út az itt nem elemzett Hegel volt, akit egyetértően idéz Lévinas. (A megismerés és cselekvés rendszerében semmi sem lehet szigorúan individuális – jóllehet a mai kutatások szerint Hegelnek alkalmasint az individuálisnak az elismertnél jóval karakteresebb helyet biztosított.)

Tanulmányunk konklúziója szerint a filozófiai akaratkutatás továbbra is fontos az egyének és közösségek akarat-manifesztációinak mint tudatkérdéseknek a vizsgálata szempontjából. Ebben, jelenleg a parancsok nyelvi-reprezentációs formáinak az elemzése, valamint a fenomenológiai akaratkutatás bizonyulhat a legtöbb eredménnyel kecsegtető útnak.

ELŐZMÉNYEK

A mindennapi pszichiátriai gyógyító munka során fokozatosan terelődött rá a figyelmem, feltűnt, hogy a szerteágazó panaszok egy része sajátosan összecseng. Ezek a panaszok jellemzően különösen makacsak, sok szenvedést okozók és demoralizálóak. A tehetetlenségről, az akarat elvesztéséről szólnak. A mindennapos cselekvések megkezdésének vagy kivitelezésének visszatérően tapasztalt képtelenségéből fakadnak. Tartósságuk és én-közelségük miatt szinte kivétel nélkül ön-leértékeléshez és kilátástalansághoz vezetnek, az élet elvetésének logikusan végigkövethető útjára (kényszerpályájára) sodorva a betegek gondolatait.¹

A PSZICHIÁTRIA MEGKÖZELÍTÉSE

A betegek állapotképét tudományosan elemezhetővé tevő, standardizált, ún. pszichometriai becslőskálákon² bár viszonylag szerényen (a tételek tizedében) képviseltek, de mindig szerepelnek az akarat zavarának különböző megnyilvánulásai, jelezve, hogy a kutatómunka során mindig figyelmet kell fordítanunk ezekre a tünetekre. Tudományos vizsgálati helyzetekben értékelnünk kell többek között az érdeklődés és a produktivitás csökkenését, a pszichés retardációt, a gondolkodás és a beszéd lassultságát, a passzív, apatetikus visszahúzódást, a spontaneitás hiányát, a beszélgetés folyamatosságának megakadását, az avolíciót (akarathiányt), az apátiát, az önellátás és a higiénia elhanyagolását, a kitartás hiányát a munkában és a tanulásban; vagy ellenkezőleg a célirányos tevékenységek felfokozódását, a kifejezett beszéd-késztetést, a 'beszédkényszerszt'.

¹ Kiragadott példái: „...nem bírom felemelni a testem...”, „...nem tudom kivenni a hűtőből az ételt, mert a hűtőig nem, csak a hűtő előtt álló asztalig jutok el, onnan fordulok vissza az ágyamhoz, az asztalon hagyott kenyér héját eszem napokig...”, „...nem tudok kimenni fürdeni, egy hétig sem – a körmöm hetekig nem tudom levágni...”, „...el kezdek főzni, de el kell zárnom a tüzet, és le kell feküdnöm, nem bírom folytatni...”, „megint itt vannak, érzem, dobogtatják a szívem és fel-alá járkáltatnak a szobában”, „folyamatosan néznem kell a kezem, ellenőriznem, hogy elég távol tartom-e magamtól írás közben, nehogy megsértsem a tollal akaratlanul is a szememet”.

² pl. Hamilton Depression Scale; Mania Rating Scale from The Schedule of Affective Disorders and Schizophrenia, Change version; Positive and Negative Symptoms Scale; Scale for the Assessment of Negative Symptoms

A mindennapi gyógyító munka során az állapotváltozások részletes leírását lehetővé tevő pszichopatológiai fogalmak között az akarat zavarának számos megnyilvánulása van megragadva – a mentális kórformák és tüneti dimenziók széles körénél elszórtan. A legdurvábban talán a realitástesztelés súlyos károsodását megtestesítő elmezavar, a pszichózis egyes tüneteiben fejeződik ki, például a kataton stuporban, a 'viasz-hajlékonyság' (a testhelyzetet a vizsgáló szabadon alakíthatja) és a 'krisztallizáció' (különböző, pl. beállított testhelyzetekbe merevedés) jelenségeiben³. Továbbá a kóros élmények, hallucinációk, és a haránt-impulzusok (egy késztetés minden más tartalmat kiszorító betörése a tudatba) parancsoló hatásainak való engedelmeskedés, a viselkedés kényszerű alávetettségének eseteiben. A kedélybetegségek és szorongásos zavarok esetén is tetten érhetjük az akarat zavarát, akár a kezdeményezési gátoltság, vagy az energia- és érdeklődésvesztés, akár az aggodás leállításának vagy a szorongásos gondolati őrlődés elterelésének nehézségeiben is. Továbbá a lelki konfliktusok önkéntelen, testi működés-zavart utánzó, konverziós tüneteiben, valamint a kényszeres jelenségekben, az impulzivitásokban és az öngyilkossági viselkedésben is.

Összegzésképp elmondható, hogy az elmeegógyászatban az akarat kóroságainak rendszerezetlen, összefüggés nélküli, mozaikos leírásait találjuk. A pszichiátriában nincs koherens akarat-patológiai kép, nincs egységes akarat-zavar koncepció és nincs szuverén akarat-elmélet sem.

A PSZICHOLÓGIA MEGKÖZELÍTÉSE

A patológiai mező áttekintése után, a következő lépés a normál lélektan akaratral kapcsolatos ismereteinek áttekintéséhez vezet. A pszichológia a személyiség-lélektan tárgykörén belül foglalkozik az akaratral. Pontosabban az akarat egy szűkebb felfogásával, a konációval, amin a tudás és az affektusok viselkedéssel való összekapcsolását értjük. A konáció (lat. conatio) kifejezés a célirányos, szándékos tevékenységre való hajlamot jelenti. A motiváció személyes, intencionális, tervezett vagy versengő összetevőjét. A viselkedés előreható, proaktív aspektusaként koncipiálható a reaktíval vagy a szokással ellentétben. Az ön-irányítás és ön-szabályozás kritikus összetevőjeként fogható fel. Bagozzi (1992)⁴ szerint a konáció szükséges az ember tudása és érzelmei viselkedéssé fordítódásának, fordulásának magyarázatához. Az újabb munkák a konáció önszabályozási aspektusának elképzeléseire össz-

³ Ez utóbbiakkal kapcsolatban például utólag arról számoltak be a betegek, hogy világosan értették a környezet jelzéseit, éreztek is késztetést a válaszolásra vagy testtartásuk megváltoztatására, ám képtelenek voltak bármit végrehajtani, akár még arra is, hogy a vizsgáló által magasba emelt kezüket szabadon leengedjék (!).

⁴ Bagozzi RP (1992) Soc Psychol Qart 55: 178–204.

pontosítanak és újabb dimenzióit nyitják meg a szelf tanulmányozásának (pl. szelf-koncepció, önbecsülés, önreflektivitás, önmeghatározás).

A lélektan a konációt az irányultság, a hajtóerő (vagy energia) és a kitartás tulajdonságaival jellemzi.

Az irányulás során a szükségletektől a tevékenységek felé az álmok, víziók által képviselt, bizonytalan megállapításokból lazán szerveződő, ú.n. 'lehetőséges szelf'⁵ biztosítja a hidat. A lehetőségek felismerése szükséges a lélektani felfogásban értett akarat, akarás által képviselt választáshoz, amit a célképzés, majd a tervalkotás folyamatai követnek. Az akarás itt tehát a szabadság gyakorlását jelenti, a gondolatok és a viselkedés ellenőrzését és választását⁶.

A személyiséglélektan az akarást alapvetően az emberi viselkedés tanulmányozása sarokkövének tartja⁷. Míg az állatok főleg ösztöneik és reflexeik által kontrolláltak, e biológiai folyamatok szerepe jelentősen csökken az embereknél, helyüket a tanulás és a választás veszi át, megnő az akarás szerepe, különösen egy fokozódó bonyolultságú társas és kulturális környezetben. Az emberi intencionalitás abban sajátos, hogy képesek vagyunk szükségleteink, feltételeink ellenében is vágyzni⁸, és ezt ön-reflektív értékelést lehetővé tevő egyedülálló képességünk teszi lehetővé⁹.

A konáció energizáló tényezők között az érzelmek lényeges szerepet töltenek be. A test és az elme természetes törekvést mutat a homeosztázis elérésére. Ez az egyensúlyra törekvés megvalósul az érzelmek szintjén¹⁰, a kognitív állandóságra törekvésben¹¹, az intelligencia fejlődése¹² és még a táplálkozás során¹³ is. Ehhez a versengő vagy összeadódó álmokból, vágyakból és célokból fakadó örömmel potenciálisan meg kell haladnia a tevékenység sikertelenségének lehetőségéből származó félelmet, vagy a változás okozta diszkomfortot¹⁴.

⁵ Markus H. Nurius P (1986) *Am Psychol* 41: 954–69.

⁶ Két alkotórészt különítik el (Corno, 1986. 1993): a rejtett akarás a saját tevékenység ellenőrzésére irányul, míg a nyílt, a tevékenységekre hatást gyakorló környezet ellenőrzésére.

Corno L. (1986) *Contemp Educ Psychol* 11: 333–46.

Corno L. (1993) *Educ Res*, 22: 14–22.

⁷ Ford J. (1987) *Am Psychol* 42: 1030–2.

Hershberger W. (1987) *Am Psychol*, 42: 1032–3.

Howard G. Conway C (1987) *Am Psychol* 42: 1034–6.

⁸ Frankfurt H. (1982) In: G Watson (ed) Oxford: Oxford University Press, pp. 96–110.

⁹ Bandura A. (1997) New York: W. H. Freeman.

¹⁰ Solomon R. (1980) *Am Psychol* 35: 691–712.

¹¹ Festinger L. (1957) Evanston, IL: Row, Peterson.

¹² Piaget J. (1972) Totowa, NJ: Littlefield, Adams.

¹³ Spitzer L. Rodin J (1981) *Appetite* 2: 293–329.

¹⁴ Legnagyobb hatást a személy érdeklődésébe vágó, vagy a személy által meghatározott, saját meggyőződésekkel illeszkedő célok gyakorolnak, mivel ezek a szelf definiá-

A lélektan felfogásában az akarás, az akarat használata a szabadság gyakorlását jelenti, a viselkedés intencionális és személyes motivációjának irányulása során a lehetőségek közötti választás megvalósítását. A konációnak van energiája és kitartása. A pszichológia felismeri, hogy az akarat a viselkedés tanulmányozásának esszenciális tényezője, ám szisztematikus és átfogó vizsgálatát mégis hanyagolja.

AZ AKARATFILOZÓFIA KLASSZIKUSAI

Hogy tisztábban láthassunk – mint általában, és itt különösen is –, a tudománynak a filozófiához érdemes fordulnia. A klasszikusok, Lucius Annaeus Seneca (Kr.e. 4 – Kr.u. 65), Szt. Ágoston (354-430), Aquinói Szt. Tamás (1225-1274), René Descartes (1596-1650), Nicholas Malebranche (1638-1715), Jonathan Edwards (1703-1758) és Immanuel Kant (1724-1804) írásaiból három olyan téma emelhető ki, ami a természettudományos kutatás szempontjából iránymutató lehet. Valójában mik is az Akarat lényegi összetevői, melyek a fő jellemzői és mi a viszonya az Énhez.

Az Akarat a szelf, az identitás lényegi eleme, fő összetevői a 'facultas' (mennyiségi, pszichológiai jellegű komponens) és a 'voluntas' (minőségi, morális tartalmi elem); két lényegi jellemzője pedig 'immanenciája', függetlensége, valamint problematikus, 'hibrid' természete.

Az Akarat egyik fő összetevője egy erő-jellegű komponens, ami Edwards felfogásában kvantitatív, mérhető, pszichológiai tartalomnak tekinthető. Ez Ágoston felosztásában az ún. Facultas. Malebranche-nál ez az Akarat fizikai (valóságos) bázisa, ez nem immanensen szabad/reflektív lényünkől fakad, hanem ontológiai síkon mozog, kívülről/Istentől van (Isten a ható ok: causa efficiens), ő teszi bennünk nélkülünk, elsődleges. Mintegy átmegy rajtunk, mennyiségi jelenség, kapacitás – passzív természetű. Ontológiailag kvázi hasonlóságot mutat az ösztönnel, Malebranche ezt az összetevőt nevezi akaratnak. Kant közelítőleg ezt nevezi a Szabadságnak. Az Akarat másik fő összetevője a morális tartalom, ami Ágoston felosztásában a Voluntas; Edwards-nál a kvalitatív elem, ami egyenlő a tiszta szándékkal, ezt tartja ő az Akarat lényegének. Ez az összetevő Malebranche-nál a relációs/morális síkon mozgó választás, döntés. Az immanens okság (causa inefficans: fizikai hatékonyság nélkül), a szabadságból jövő hozzájárulás: az, hogy hol állunk meg. Ez nála a szabadság. Kant elméletében pedig közelítőleg ez a Respektus.

Az Akarat teljességgel 'immanens' - mondja Kant. Erre rímél Ágoston felfogása, aki az Akarat önállóságáról és függetlenségéről beszél; Descartes is,

lásával legteljesebben egyesülnek. Az ön-fejlődés és ön-meghatározás természetes szükséglete is erőteljesen energizálja a viselkedést (McCombs és Whisler, 1989). Ezt a szükségletet erősítheti vagy keresztezheti a személy ön-becsülése és ön-értékelése, vagy a lehetséges szelf. McCombs B, Whisler J (1989) Educ Psychol 24: 277–306.

aki oszthatatlanságát és függetlenségét emeli ki; és Malebranche, aki szerint az Akarat elválik minden lelki tartalomtól és a realitástól is. Kant szerint pedig leszakad az ismeretelméletről, a tiszta Akarat anyaga az akarát. Másik jellegzetessége heterogén természete: Ágoston ezt úgy jellemzi, hogy az Akarat hatalmában van, mégis újra és újra elillan, Tamás úgy érzékeli, hogy állandó és mégis, minden pillanatban újrakezdődik; Edwards megfogalmazásában permanens, de pillanatos; Malebranche kiemeli, hogy megáll és konkretizálódik, majd ismét továbblendül; Kant pedig azt ragadja meg, hogy numenális gyökerű és mégis az érzéki szférában működik.

Az Akarat a szelf és az identitás lényegi és transzcendens összetevője. Ágoston szerint a tiszta akarát szemben áll a vágy erejével; az Én, a lélek egyenlő az akarattal. Tamás szerint az intellektuális vágy az érzéki vágy (kellemes felé, kellemetlenről el) és az akarát együttese. Malebranche kijelenti, hogy „én nem vagyok a lét”, Descartes szerint az Akarat az istenképesség (az egyetlen, ami végtelen) bennünk, Kant szerint az „Akaratom az egyetlen korlátlan valóság és lehetőség”.

Az Akarat-filozófia klasszikusainak munkáiból levonhatók az Akaratot kóros működése esetén jelentős szenvedés- és funkciókárosodás forrásként tapasztaló természettudomány számára iránymutató következtetések. Az Akaratot tudományos vizsgálódás tárgyává tenni helyes, mert önálló, független 'funkcióról' van szó; releváns, mert Énünk, szabadságunk és értelmünk alapvető meghatározója; és lehetséges, mert van mérhető aspektusa.

A MODERN IDEGTUDOMÁNY AKARAT-KUTATÁSI TÖREKVÉSEI

LIBET MUNKÁSSÁGA

Benjámin Libet (1916-2007) munkásságával kezdődik a szabad akarát tudományos kutatása¹⁵. Libet klasszikus kísérletében (1983)¹⁶ úgy tűnt, megcáfolta a 'szabad akarát' hétköznapi koncepcióját. Módszere Wilhelm Wundt egyik technikájának (1908) adaptációja, amihez katódsugár oszcilloszkópot alakított át óraszerű monitorrá, a vizsgálati személy kézmozgását elektromiográffal (EMG-vel), a mozgásra felkészüléssel járó agyi aktivitásváltozásokat ('készenléti potenciál', RP: readiness potential) pedig a prefrontális területek felett elektroencefalográffal (EEG-vel) regisztrálta. Célja az volt, hogy miközben egy tevékenységet végzünk, objektív módszerrel

¹⁵ Neki adományozták első ízben a Pszichológia Virtuális Nobel-díja c. kitüntetést 2003-ban a tudat, a tevékenységek megkezdése és a szabad akarát kísérleti vizsgálatában elért úttörő eredményeiért.

¹⁶ Libet B. et al (1983) Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness-potential). The unconscious initiation of a freely voluntary act. Brain 106:623-42.

jelölhesse a cselekvés akarásának szubjektív élményét, amit összevethet a párhuzamos agyi aktivitással. A vizsgálati személyek a képernyőn egy folt körbefordulásait figyelték, és akkor, amikor nekik tetszett, lenyomtak egy gombot, ugyanakkor azt kellett megjegyezniük, hol járt a folt, amikor először érezték a késztetést arra, hogy megmozdítsák a kezüket. A vizsgálati személyek átlagosan az izomtevékenység megkezdésénél kb. 200 milliszekundummal (ms) hamarabb érezték a tudatosuló késztetést. Ezzel szemben a felkészülési agyi aktivitásfokozódás általában már kb. 500 ms-mal a mozgás előtt megkezdődött. Vagyis az agy egyértelműen jelentősen hamarabb előkészült a mozgásra, mint ahogy a személyben tudatosult volna a tevékenység szándéka.

A kísérletet széles körben diszkutálták, intenzíven kritizálták is, és számos további kutatást inspirált. A legújabb közlemények a tudatos döntést megelőzően már kb. 10 másodperccel (!) azonosítottak agyi aktivitást az prefrontális és a parietális kérgi területek felett¹⁷.

Libet kísérletével kapcsolatos általános kifogások szerint a valódi akaratlagos tevékenység az, hogy a személy első számú döntése a kísérlethez csatlakozás és az együttműködés vállalása, és az ehhez a tevékenységhez társuló folyamatok azok, amik a kísérleti adatokat adják, és nem annak az érzete, hogy készül megmozdulni. Emellett a tudatos élmény megjelenési idejének szubjektív becslése nem megbízható, az eredményeket befolyásolhatta, hogy a személyek hogyan tudták megosztani figyelmüket az óra és saját motoros felkészülésük között.

Libet kísérlete látszólag alátámasztotta azt a feltételezést, hogy a tudatosság csupán neurális működéseink 'mellékhatása', az agyi állapotok epifenoméne lenne. Ebből a nézőpontból saját tevékenységeink tudatos generálásával kapcsolatos beszámolóink retrospektív tévedés volna csupán. Figyelemre méltó azonban, hogy Libet valami nagyon hasonlót észlelt korábban már egy másik területen, az érzékelési tapasztalatok kutatása során is. A szenzoros élmények vizsgálatakor Libet megfigyelte¹⁸, hogy a bőr ingerlését követően az agy megfelelő szenzoros területe felett az első elektromos potenciál 25 msec múlva detektálható. Ezt ő 'idő-jel'-ként posztulálta. A tudatos érzékelés kialakulásához azonban jóval több időre, kb. 500 msec-ra van szükség. Szubjektíve ennek ellenére úgy érezzük, hogy a szenzáció a stimulus időpillanatában keletkezett. Libet kísérletileg mutatta ki, hogy a tudatos szenzoros élmény szubjektív beszámolója időben automatikusan visszacsatol (véleménye szerint) az 'idő-jel'-hez¹⁹. Ez egy emergens, tisztán mentális funkció, amihez nyilvánvalóan közvetlenül kapcsolódó neurális mechanizmusokat

¹⁷ Soon C. et al (2008) *Nat Neurosci* 11: 543–5.

¹⁸ Libet B. et al (1979) *Brain*, 102:193–224.

nem sikerült azonosítania^{19,20}. Talán a sztereolátásunk által lehetővé váló térélményünk kialakulásához, vagy a recehártyánkra fordított képként vetülő külvilági látvány mentális megfordításához hasonlíthatjuk.

KLINIKAI VIZSGÁLATOK

A 90'-es években az agy szerkezetének és működésének vizsgálatát élőben is lehetővé tevő, jó téri felbontású képalkotó, és jó időbeli felbontású elektrofiziológiai eljárások adaptálásával indul meg az akarati működések klinikai kutatása. A kísérletek módszertanának lényegi mozzanata, hogy külső stimulusokra adott, előre meghatározott válaszok tükrében elemezték a külső ingerek által nem teljesen specifikált tevékenységeket, ahol a vizsgálati személyeknek választaniuk kellett több egyaránt megfelelő válaszlehetőség között.

Chris Frith és munkatársai (1991)²¹ különböző modalitásban végeztek kognitív feladatokat. A szenzoro-motoros feladatban a vizsgálati személynek a vizsgálatvezető érintése után meg kellett mozdítania az egyik ujját: a referenciául szolgáló, ismétlési kondícióban a megérintett ujját, a generáló kondícióban pedig az érintés helyétől függetlenül bármelyiket. A verbális (verbal fluency: kontrollált szóasszociáció) feladat ismétlési kondíciójában a bemutatott szavakat kellett elismételni, a generáló, cél-kondícióban pedig egy adott betűvel kezdődő szavakat kellett szabadon sorolni. Ezeket a

¹⁹ Libet B. (2004) Cambridge, MA: Harvard University Press

²⁰ Ezekre a tudományos tapasztalatokra alapozva pályája későbbi szakaszában annak a megértésével próbálkozott, hogyan bontakoznak ki a fizikai agy működéséből a mentális működések. Ezzel kapcsolatban alakította ki a Tudatos Mentális Mező (CMF: conscious mental field) teóriáját¹⁹. Az elmélet kidolgozását két fenomén motiválta: a szubjektív tudatos élmény egységének jelensége, és az, hogy a tudatos mentális működések, úgy tűnik, befolyásolják az idegsejtek tevékenységét. Libet felfogásában a lokalizált, partikularizált neuronális reprezentációk egységes tudatos élménnyé transzformálását mediáló folyamatok a mentális szférához tartoznak. A CMF mediátorként funkcionál az idegsejtek fizikai aktivitása és a szubjektív élmény előbukkanása között. A CMF olyan entitás, amelyben jelen van az egységes szubjektív élmény, ugyanakkor oki képességet biztosít bizonyos neurális működések befolyásolására vagy változtatására. Libet elképzelése szerint a CMF az agy egy emergens jelenségének „tulajdonsága”: nem létezik az agy nélkül, a neurális aktivitás megfelelő rendszereiből bukkan elő. Ez a feltételezés a tudat elektromágneses elméleteivel áll kapcsolatban. Libet hangsúlyozza, hogy a CMF nem egy karteziánus dualisztikus fenomén: nem választható el az agytól. Inkább azt feltételezi, hogy megfelelő neurális aktivitások által 'termelt', lokalizálható rendszer-sajátosság. Ez egy nem-fizikai jelenség, ugyanúgy, mint a szubjektív élmény, amit reprezentál. Egyszerűen egy újabb fundamentális „adott” természeti jelenségnek tartja, mint a gravitációt vagy az elektromágnességet (2006). Libet B. (2006) Progr Neurobiol 78: 322–6.

²¹ Frith C. D. et al (1991) Proc R Soc Lond 244:241–6.

működéseket nevezte Frith 'willed actions'-nek, és mivel a két eltérő modalitásban mutatkozó, pozitron-emissziós tomográfiával (PET) detektált aktivitásfokozódások a dorzolaterális prefrontális kéreg (DL-PFC) területén nagy mértékű átfedést mutattak, ezt a közös, modalitásfüggetlennek vélt mezőt nyilvánította az 'akart tevékenységekért' felelős neurális szubsztrátumnak. Flahmed Hyder munkatársaival egy precízebb képalkotó metodikával (fMRI) megismételte a kísérletet (1997)²², és azt észlelték, hogy az aktivációs fókuszok tisztán eltérnek. Ők nem találtak identikus, modalitásfüggetlen aktiválódási területet. A szenzorimotoros feladat DL-PFC-n belül a Brodmann 9/46-os (gyrus frontalis medius), a verbális pedig a Brodmann 45-ös (gyrus frontalis superior) területet vette igénybe. Így cáfolták egy a Frith által felvetett, az akart tevékenységekért modalitásfüggetlenül felelős, önálló neurális szubsztrátum létének valószínűségét.

Egy másik vizsgálat egy speciális kórállapotban, az akaratlagos mozgások nem-organikus, átmeneti, lokális kivitelezhetetlenségével járó ún. konverziós paralízisben elemezte az akarat zavarának mechanizmusát²³. A konverziós paralízis pszichoszociális stresszorokkal összefüggésben, de tudatos kontroll nélkül kialakuló, az akaratlagos mozgások időleges, neurológiai bénulást idéző zavara, melynek háttérében részletes kivizsgálással sem lehet semmiféle szervi elváltozást azonosítani. Egyik lábának konverziós bénulásától szenvedő páciens sorozatvizsgálata során elemezték az agyi aktivitásváltozásokat. Először megvizsgálták, mely agyi területek involválódnak az ép szabályozású láb megmozdítására való felkészüléskor, majd melyek aktívak az ép vezérlésű láb mozgásakor. Ezt követően elemezték, mely területek aktívak a bénult lábbal történő mozgásra való felkészülés idején, és melyek a bénult láb mozgatásának kísérletekor. Az ép szabályozású láb mozgatására való felkészüléskor a valódi mozgás alatt involválódó területek többsége már aktív, a megfelelő motoros és premotoros területek is. A bénult lábbal való mozgásra felkészülésekor, kissé szűkebb körű aktiváció figyelhető meg, de a kritikus motoros és premotoros területek aktivitása itt is fokozódik (azaz a szervi eredetű bénulásokkal ellentétben nem károsodott ez a terület). A bénult láb mozgatásának kísérletekor az egészségeshez képest az történik, hogy eltűnik a motoros kérgi aktivitás, helyette a megfelelő oldali ún. negatív motoros területek válnak aktívvá az elülső cinguláris (AC) és az orbito-frontális kérgi mezőkön (OFC). Ez utóbbi területek felelősek (több más, jelentős funkciójuk mellett) az ún. 'feltartóztató' reakcióért (arrest reaction) is, aminek alapfeladata a szükségtelen spontán mozgások gátlása^{24,25}. Tehát

²² Hyder F. et al (1997) Proc Natl Acad Sci USA 94: 6989–94.

²³ Marshall JC. (1997) Cognition 64:B1–B8.

²⁴ Ursin H. Kaada BR (1960) Electroencephalogr Clin Neurophysiol 12: 1–20.

ezek a prefrontális kérgi területek helyezik aktív gátlás alá az ép motoros központ aktivitását, így a mozgató centrumok aktív és dinamikus gátlása felelős a látszólagos paralízisért, az akaratlagos mozgásra való képtelenségért.

Az elektrofiziológiai paradigmák között mások is alkalmazták a Libet által is elemzett mozgásfüggő potenciált, a készenléti potenciált (BP: Bereitschaft-potential vagy RP: Readiness potential)²⁶. Ennek három komponense különíthető el (korai: 1.000-1.500 milliszekundummal, késői: 500 ms-mal és csúcs RP: 50 ms-mal a mozgáskezdet előtt vagy a mozgással egy időben), melyek közül Libet (1983)²⁷ felvetése szerint az első kettő hozható összefüggésbe akarati működésekkel. A korai összetevő a közeljövőben bekövetkező tevékenységekre való felkészülés kifejlődésével társuló akaratlagos motoros előkészületi folyamatokat tükrözheti, míg a késői vélhetően az akaratlagos választással és a belső késztetettséggel, szándékkal társul. A végső, csúcs RP idején már kioldódik a kérgi parancs, megindul a végrehajtás, az elsődleges motoros kérgi mezők aktiválják a gerincevelői motoneuronokat. A saját tempóban kezdeményezett (self-paced vagy self-initiated) mozgások esetén mindhárom komponens jelen van, tükrözve az előkészületet a tervezéstől a mozgásig, a belső késztetettségtől a tevékenységig²⁸. A külső ingerekkel kiváltott mozgásoknál viszont nem. Ha szabályosan jelentkező (azaz anticipálható, így valamiféle előkészületre lehetőséget biztosító) stimulusokra válaszul kell mozgást végrehajtani, a korai komponens hiányzik, hiszen a mozgáskezdeményezés nem önálló, a trigger megjelenése határozza meg, és a késői komponens kisebb lesz, mert csak a motoros előkészület fenntartását fogja jelezni a mozgás idejére vonatkozó akarati döntéshozatal nélkül. Szabálytalanul jelentkező ingerek esetén, pedig a stimulus megjelenése már nem is anticipálható, motoros előkészület nem lehetséges, így nincs is mozgás-megelőző negativitás, csak a motoros kéreg végső, csúcs RP-ben tükröző aktivitása észlelhető. Az egészséges kontrollszemélyekhez viszonyítva szkizofrén betegeknel ön-kezdeményezett mozgás esetén az ép csúcs-RP mellett a korai és késő komponensek zavarát figyelték meg²⁹.

Egy másik elektrofiziológiai paradigmában is tetten érhető egy akarati mozzanat, az önkéntelenség és szándékosság viszonylatában. Bakik, önkéntelen, nem-szándékos hibák előfordulhatnak beszédünkben és különböző motoros programok kivitelezése esetén is. A különböző ingerekre különféle

²⁵ Lüders HO. et al (1995) Adv Neurol 67:115–29.

²⁶ Kornhuber HH. Deecke L (1965) Pflugers Arch Gesamte Physiol Menschen Tiere 284:1–17.

²⁷ Libet B. et al (1983) Electroencephalogr Clin Neurophysiol 56: 367–72.

²⁸ Jahanshahi M. et al (1995) Brain 118 (Pt 4):913–33.

²⁹ Fuller R. et al (1999) Exp Brain Res 26:545–55.

³⁰ Stemmer B. et al (2001) Neurosci Letters 308:60–2.

motoros válaszokat igénylő diszkriminációs feladat során elkövetett hibázásnál a skalpról egy negatív irányú hullámforma vezethető el, ami csak az öntudatlanul elkövetett bakiknál jelenik meg, a szándékos vagy akaratlagos hibázások esetén nem (hiba-függő negativitás, ERN: error related negativity)³⁰.

AZ IDEGTUDOMÁNYOK AKARAT-KÉPE ÉS AZ AKARAT MÉRÉSE

A tudomány az akaratlagos tevékenységeket redukcionista megközelítésben az ingervezérelt tevékenységekkel való szembeállításból vizsgálja. Míg a reflexek azonnali motoros válaszok, melyek formáját megszabja az ingerlés; az akaratlagos tevékenységeknek sem az előfordulása, sem az időzítése, sem a formája nincs közvetlenül meghatározva. Az akaratlagos tevékenységek így az azonaliságtól való szabadságot és a stimulus-függetlenséget képviselik³¹. Az akaratlagos tevékenységek az agykéreg működését involválják, míg a reflexek egy része tisztán gerincvelői szabályozású. Az akarat az egyéni fejlődés során később érik, míg a reflexek már jelen lehetnek a születéskor, vagy még azelőtt. Az akaratlagos tevékenységek két különböző szubjektív élménnyel is társulnak, melyek általában hiányoznak a reflexek mellett: a szándék élményével (készülni valamit tenni) és az ágencia élményével (saját tevékenységünk okozott egy sajátos külső eseményt)³¹. A reflexek és az akaratlagos tevékenységek közötti kontinuumot feltételezünk, a köztes esetekben a motoros válaszokat tetszőleges ingerekkel társítjuk. Az evolúció késői szakaszában az asszociációs agykérgi területek kifejlődése teszi azt lehetővé, hogy a motoros válaszokat ne csak közvetlenül tudjuk összekapcsolni ingerekkel, mint pl. a tárgy-orientált akciókban, hanem rugalmasan, tetszőlegesen és kondícionálhatóan. Így az 'akaratlagos tevékenységek' alatt egyszerűen a helyzetekre és kontextusokra adott intelligens válaszok eseteinek korlátozott körét is érthetjük³¹.

Az akarat működésekkal kapcsolatos idegtudományi kísérletek kulcsmozzanata, hogy az inger/instrukció csak részben szabja meg, mit kell tenni. Megszabott válasz esetén, az alany dönthet, mikor teszi azt meg; vagy meghatározott időben hajt végre egy cselekvést, de eldöntheti, hogy hányszor ismétli meg; vagy pedig eldöntheti, hogy egyáltalán megteszi-e vagy sem.

A legtöbb vizsgálat filozófiaiag kritizálható, mert nem képesek megragadni a humán akarat természetének teljes kontextusát: különösen azért, mert nincs ok vagy érték, ami motiválja az alanyt, hogy az egyik tevékenységet válassza egy másik helyett. Az akarat működések '90-es évek idegtudományi kutatásában 'willed actions' koncepciójával központi szerepet betöltő Frith újabban radikális álláspontot fogalmazott meg a kísérleti helyzetekben meg-

³¹ Haggard P. (2008) Nature Rev Neurosci 9: 934–46.

jelenő 'akartsággal' kapcsolatban. Szociálisan konstruált műterméknek tartva, határozottan elutasítja, hogy önálló kognitív folyamat lenne³², bár érve-
lése valójában csak az ismétlődő, iteratív feladatokra érvényes. Az érvényes
kritikák ellenére az ilyen vizsgálatok többségükben mégis képesek az akarat-
lagos tevékenységek egy kulcs komputációs vonását megragadni, nevezet-
esen, hogy az alanyoknak maguknak kell generálniuk azt az információt, ami
a tevékenységek elvégzéséhez szükséges³¹.

AZ AKARATLAGOS TEVÉKENYSÉGEK HÁTTERÉBEN ÁLLÓ AGYI HÁLÓZATOK

Az akaratlagos tevékenységek önállóságával kapcsolatos nézetet támasztja
alá az inger-kiváltotta- és az akaratlagos tevékenységekkel kapcsolatos
pályarendszerek különbözősége.

Számos különböző kérgi motoros kör a motoros parancsokat a gerincvelőhöz
és az izmokhoz továbbító, elsődleges mozgatókéreghez (M1), mint az akaratla-
gos tevékenységek végső közös útjához konvergál. Az M1 az akaratlagos és az
inger-vezérelt tevékenységek felől két fő input-osztályt kap. És bár a legfrissebb
vizsgálatok szerint³³ más kérgi központok is küldenek kimenetet a gerincvelő-
nek, de ezek közül számos esetben szintén hasonló preferencia mutatható ki
az akaratlagos vagy az inger-vezérelt tevékenységek irányából, ami arra utal,
hogy a tevékenységek kérgi szerveződésében alapvető különbség van.

Az első fő input forrás az M1 számára, a preszupplementer motoros kéreg
(preSMA). Számos képalkotó vizsgálat igazolta a saját időzítésű mozgások
esetén a preSMA aktivációját. A preSMA része egy nagyobb frontális kogni-
tív-motoros hálózatnak, amit a premotoros, a cinguláris és frontopoláris kérgi
részek alkotnak. A preSMA szerepét elektrofiziológiailag is azonosították, az
akaratlagos mozgások kezdete előtti készenléti potenciálnak a korai szakaszát
sikerült ide lokalizálni. A készenléti potenciált gyakran a vizsgált aktivitást
megelőző semleges alap időszakhoz viszonyított feszültség-fokozódásként
méri. De mi a helyes alap az akaratlagos tevékenységek esetén, honnan
tudjuk, mikor kezdődnek a neurális prekursorok? Az újabb vizsgálatok sze-
rint jóval hamarabb, mint azt korábban gondolták, akár 10 másodperccel is¹⁷.

Az akaratlagos tevékenységek hátterében álló neurális szubsztrátumok
inkább hálózati körök, mintsem egyirányú láncok, amelyek valamely nem
specifikált és nem okozott 'ok'-tól erednének. Valóban, a bazális ganglionok-
ból a preSMA-ba futó inputoknak meghatározó szerepet tulajdonítanak a
tevékenységek kezdeményezésében³⁴. A bazális ganglionokba implantált

³² Frith CD. (2007) Oxford, Blackwell

³³ Dum RP, Strick PL (2002) *Physiol Behav* 77: 677–82.

³⁴ Például Parkinson-kóros betegeknél csökken az input a bazális ganglionokból a preSMA-ba, és valóban, akcióik ritkábbak és lassabbak.

elektródákon az akaratlagos mozgásokat megelőzően 2 sec-mal a közelgő akaratlagos választ előjelző aktivitásfokozódás vezethető el³⁵. A bazális ganglionokon keresztül a szubkortikális hurok az aktuálisan megfelelő akciót serkentő kérgi jelek széles körét integrálhatja, mindeközben a substantia nigra-ból a striatumba irányuló dopaminerg inputok lehetőséget teremtenek arra, hogy ezt a drive-ot a jutalmi mintázatnak megfelelően modulálják³⁶. Az akaratlagos tevékenységek ebből a nézőpontból jóval inkább az aktuális és múltbeli kontextussal való rugalmas és intelligens interakciónak tarthatók, mintsem egyszerűen nem okozott akciókezdésnek. Ebben a folyamatban a bazális ganglionok–preSMA kör kulcs-szerepet játszik.

A saját időzítésű, jórészt ingerfüggetlen tevékenységek hátterében álló, a preSMA mezőben integrálódó hálózati körökkel szemben a külső ingerre bekövetkező, reflexes válaszok kivitelezése egy ettől elkülönülő parietális-premotoros hálózati kör által szabályozott. A korai szenzoros kérgi területekről származó információ a parietális lebeny (köztes szintű reprezentációihoz), innen a premotoros kéreg laterális részéhez, majd az M1-hez halad. Ez az M1-re konvergáló másik kérgi hálózat a tevékenységek azonnali szenzoros irányításában játszik szerepet, a tárgyra orientálódó tevékenységeket (pl. megfogás) irányítja az aktuális szenzoros bemenetet felhasználva. Az újabb vizsgálatok szerint ennek a dorzális útnak is van szerepe az akaratlagos tevékenységek bizonyos összetevőiben³⁷.

Amikor azonnali akció szükségeltetik, valószínűleg a parietális-premotoros kör dönthet a tevékenységi alternatívák között, míg azonnali instrukció hiányában a bazális ganglionok–preSMA kör involválódik jobban a tevékenységek indításába. A két kör a humán akarat szempontjából egyaránt lényeges, különféle döntési folyamatok végrehajtásában vesznek részt.

AZ AKARATLAGOS TEVÉKENYSÉG, MINT DÖNTÉSHOZATAL (PATRICK HAGGARD TEÓRIÁJA, 2008)

Haggard szerint, ha az egyén aktuális szükségletei kielégítettek, ha a jelenlegi ingerek megfelelően feldolgozottak és a rutin sémákkal megválaszoltak, akkor az egyén viselkedése az akarat elvei nélkül is magyarázható. Egyéb esetekben a viselkedés egyértelműen meghaladja a rutin feldolgozási szintet,

³⁵ Loukas C. Brown P (2004) J Neurosci Methods 137: 193–205.

³⁶ Pessiglione M. et al (2006) Nature 442: 1042–5.

³⁷ Például főemlősök intraparietális sulcusában végzett egy-sejt regisztrációkkal igazolták (Gold, 2007), hogy olyan feladatokban, ahol az állatnak egyenlően jutalmazó alternatíva között kellett választani, a laterális intraparietális terület (LIP) kódolhatja, valószínűleg, a speciális választásának megfelelő viselkedési kimenetet. Gold JI. Shadlen MN (2007) Annu Rev Neurosci 30: 535–74.

és ekkor az egyén vagy új akciót kezd, vagy módosítja, vagy leállítja a folyamatban lévő tevékenységét. Ekkor az agy egy hierarchikus döntéssorozat során generálja az információt³¹.

Korai Vajon? döntések

Korai döntés arról, hogy végezzünk-e akciót egyáltalán. A szükségleteknek, vágyaknak és egyéb okoknak jelentős szerepe van ebben a fázisban. Az akaratlagos tevékenységek 3 különböző okból indulhatnak: az ingerek rutin feldolgozása során nem keletkezik elégséges információ a válasz meghatározásához, hirtelen fellép egy új ok, vagy egy általános késztetés jelenik meg arra, hogy alkalmi akaratlagos cselekvéseket végezzünk, ami lehetővé teszi a viselkedési tájkép feltérképezését³¹. A kognitív kontroll modellben³⁸ bármely fenti okból induló akaratlagos tevékenységek időlegesen felfüggesztik a rutin, inger-alapú szabályozást, és a motoros apparátus kontrollját átállítják a szenzorosról az akaratlagos inputra.

Mit? döntések – feladat- azaz cél-választás

Habár az emberek általában szimultán több célt is fenntartanak, az akaratlagos tevékenységeket általában egymást követően hajtjuk végre, a célok között menetrendet kell kialakítanunk a közöttük történő választásokkal. A tevékenységellenőrzésnek ez az aspektusa jó részt mellőzve van a kísérleti irodalomban, ahol a vizsgálatokban általában egyetlen feladatot specifikálnak³¹. A neuropszichológiai vizsgálatokban azonban leírták az ún. diszregzekutív szindrómát, ahol több feladat sorrendje, ütemezése és interakciói válnak szervezetlenné³⁹.

A motoros feladatok közötti választás a frontális lebeny aktivitását igényli. A bizonyítékok két frontális, főleg a preSMA kérgi területek károsodásakor fellépő neuropszichológiai szindróma létezéséből származnak. Az 'utilizációs viselkedés' esetén a betegek kényszeresen megragadják és használják közvetlen környezetük tárgyait. Azt választják ki, ami a legkiemelkedőbb, legjelentősebb aktuális környezetükben, még akkor is, ha az a tárgy nem köti le speciálisan a figyelmüket. Az 'anarchikus kéz szindróma' esetén féloldali károsodás vezet ahhoz, hogy az ellenoldali kéz automatikusan reagál az aktuális ingerekre, még akkor is, ha a személy explicit módon állítja, hogy nem fogja megtenni a kérdéses tevékenységet. Kísérleti helyzetben egy specifikus motoros feladat teljesítése közben, az érintett kéz mozgását el lehet téríteni egy versengő feladattal: a kéz az egyén szándékos, kinyilvánított ellenállási akarata ellenére a disztraktort fogja megragadni⁴⁰⁻⁴¹.

³⁸ Shallice T. (1988) Cambridge Univ Press

³⁹ Shallice T. Burgess PW (1991) Brain 114: 727–41.

⁴⁰ Della Sala S. et al (1991) Neuropsychologia 29: 1113–27.

A patológiai és a kísérletes adatok együttesen arra utalnak, hogy a frontális lebenynek általában, és a preSMA-nak különösen is, kritikus szerepe van az akarat fókuszban és feladatban tartásában, a szándék és a tevékenység összekötésében⁴²⁻⁴³. A frontális lebeny működésének komputációs modelljében a frontopolaris kéreg a célválasztást úgy valósítja meg, hogy a kontrollt a két feladat-készlet közül a jutalmazóbb felé fordítja, míg a másik szettet felfüggeszti. Ebben a modellben a laterális PFC irányítja az aktuális viselkedést a friss feladatnak vagy célnak megfelelően.

Mit? döntések – tevékenység- azaz válasz-választás

A mozgási döntések egyértelműen másodlagosak a cél-döntések mögött³³. A legtöbb célt több módon is el lehet érni, részben a motoros apparátusba beépített redundancia miatt. A motoros kontroll komputációs inverz modelljében egy általános cél-leírásból (érd el a tárgyat) származnak a specifikus motoros parancsok. Ezek a válasz döntések a dorzális vizuo-motoros pályák parietális és premotoros területeinek aktivitását igénylik. Majmok egysejt-vizsgálatával kimutatták, hogy, ha megtanították az állatnak, hogy a célt kétféleképp is elérheti (szabadon megfoghatja, vagy csak ránéz) és mindkettő megfelelő, a kétféle mozgásért felelős parietális kérgi területek aktivitása a 'go'-szignál előtt már előjelezte, hogy a következő próbában az állat rátekintést vagy megfogást fog-e választani⁴⁴. A prefrontális kérgi jelek a parietális-premotoros körök által kódolt specifikus mozgási alternatíva aktivációerősségét eltolják.

Késői Vajon? döntések - végső prediktív ellenőrzés és Vétó!

A mit? döntések által generált információ specifikus motoros válaszokat aktivál. Ennek a részletei azonban a korai vajon? döntéseknél még nem ismertek. Továbbá számos agyi hálózat egymástól függetlenül generál különféle akció-információt, így a közelgő tevékenység teljes leírása esetenként nagyon későn szintetizálódik. A választott akció ára végül túl drágának is bizonyulhat, a választott cél elérése jelentőségét vesztheti, és megváltozhat időközben a feladat vagy a környezet is – emiatt, mielőtt az akció végrehajtásra kioldódna, valószínűleg egy végső ellenőrzés is lefut³¹. Ennek eredmé-

⁴¹ Giovannetti T. et al (2005) Neuropsychologia 43: 75–88.

⁴² Pacherie E. (2007) Funct Neurol 22: 211–7.

⁴³ Képpalkotó vizsgálatokkal kimutatták, hogy a preSMA alrégiói eltérő működésűek, a kaudális rész az alternatív feladatok közötti tudatos választásban, a rostrális rész ezek között a választások közötti váltásban játszik szerepet (Nachev, 2005). Az ADHD-val élő gyerekek disztraktibilitása ennek a rendszernek a fejlődési zavarát tükrözheti (Archibald, 2005). Nachev P et al (2005) Curr Biol 15: 122–8., Archibald SJ et al (2005) J Int Neuropsychol Soc 11: 367–75.

⁴⁴ Cui H. Andersen RA (2007) Neuron 56: 552–9.

nye korrekció, vagy teljes leállítás, azaz vétó is lehet (mielőtt kimondanánk a nyelvünk hegyén lévő bántó szót)³¹.

A humán kísérletekben a belsőleg generált tevékenységek külsőleg triggerelt leállítására fókuszálnak (a 'no-go' vagy 'stop' szignálokra). Libet beszámolt arról, hogy akkor is észlelt a motoros előkészülettel kapcsolatos készenléti potenciált, amikor a személy elhatározta, hogy megvétózza az előkészített tevékenységet és aktuálisan nem is mozdult meg²⁷. Újabban azonban magának ennek az endogén visszavonó folyamatnak a neurális szubsztrátumát is sikerült azonosítani. Brass és Haggard fMRI vizsgálatban⁴⁵ arra kérte a személyeket, hogy készüljenek fel és hajtsanak végre egyszerű gombnyomást az általuk választott időpontokban – ám néhány esetben, amennyire csak lehetséges, a legutolsó pillanatban állítsák le azt, és mégse tegyék meg. A feladatuk még az volt, hogy számoljanak be arról az időpontról, amikor már készültek mozdulni, azokban a feladatokban is, amikor végül vétóztak. A vétó próbákban preSMA-tól rosztrálisan azonosítható aktiváció: úgy tűnik, az elülső mediális frontális kéreg a késői vajon? döntések neurális korrelátuma. Emellett az anterior insula erős aktivációja is megfigyelhető, de csak azokkal az intenciókkal kapcsolatos affektív válasz során, melyek nem tudtak akciót irányítani.

A késői Vétó! döntéseknek kulcs-szerepe lehet az ön-kontrollban⁴⁶. Libet úgy vélte, a tudatos akarás a 'Vétó hatalma' (vagy a 'szabad nem-akarás') formájában működik, mely szerint a készenléti potenciálok nem tudatos felépülését követően tudatos jóváhagyásra van szükség a mozgás kiviteleződésének engedélyezéséhez. Míg az akarati cselekmények kezdeményezésében, felszításában a tudatosság nem játszik szerepet, a nem tudatosan gerjesztett tevékenységek elnyomásában vagy visszatartásában viszont igen. Ezt mindannyian számtalanszor át is éljük, ez mindennapi tapasztalataink része. Mivel a tudatos akarat szubjektív élménye a tevékenységet mindössze 200 msec-mal előzi meg, továbbá a tevékenység előtti végső 50 msec-ban az elsődleges motoros kéreg aktiválja a gerincevelői motoneuronokat (azok pedig az izmokat), továbbá ennyi volt az oszcillátoros mérések hibahatára is, csupán 100-150 msec marad az akció megvétózására.

Mikor? döntések

Fontos kísérleti eszköz a saját ütemezésű tevékenységek vizsgálata: ugyanazt a tevékenységet a vizsgálati személy vagy stimulusra válaszul hajtja végre, vagy ő dönti el szabadon, hogy mikor. A preSMA és a DL-PFC aktivitását egyaránt azonosították ebben az elkülönítésben, a preSMA felkészülési aktivitásából elővételezhető a tevékenység időzítése. A mikor? döntések a mindennapi életben alapvetően különböznek a mit? és vajon? döntésektől.

⁴⁵ Brass M., Haggard P. (2007) *J Neurosci* 27: 9141–5.

⁴⁶ Wolpert D., Miall R. (1996) *Neural Netw* 9: 1265–79.

Az akaratlagos döntések időzítése általában más potenciális akciókkal és rutin folyamatokkal való koordinációtól és a menetrendezéstől függ. A laboratóriumon kívül a vajon? és mit? döntések folyamatosan zajlanak egy iteratív hurkon belül, az egyes akaratlagos tevékenységek időzítése azonban gyakran a külső körülményeken és a belső motiváción múlik, mintsem explicit döntéseken.⁴⁷ Az egyetlen kivétel ez alól a szabály alól az idő-alapú prospektív memória lehet, amely explicit mikor döntést involvál az adott akció kivitelezésére egy későbbi specifikus időpontban⁴⁸. Valószínűleg az anterior mediális prefrontális kéreg tartja fent a szándékot a kezdeti mit? döntéstől a későbbi akció végrehajtásig tartó késleltetési periódus alatt⁴⁹. Érdekes módon a prospektív memóriahelyzetek különösen kiemelték a késői vajon? vagy vétó! döntések szempontjából: egy későbbi akcióig fenntartott szándékot egy újraértékelést követően ejthetünk.

AKARAT ÉS TUDAT

Egy akaratlagos tevékenység végzésének élménye egyértelműen különbözik a testen alkalmazott ekvivalens passzív mozgató élményétől. Már Wittgenstein is megragadta ezt a különbséget: „mi marad, ha azt a tényt, hogy a karom felemelkedik, kivonom abból a tényből, hogy én felemeltem a karomat?”⁵⁰. Szubjektív érzésünk szerint, a tevékenység végzésére irányuló tudatos intenciónk okozza magát a tevékenységet: azt érezzük, hogy van szabad akaratunk. Ez, persze, a dualizmus veszélyével terhes idea. Inkább arról van szó az idegtudomány állása szerint, hogy mind a fizikai mozgás, mind a tudatos intenció az agyi aktivitás következménye. Wegner pl. felveti⁵¹, hogy a humán elme feltételez egy oksági utat a tudatos szándéktól a tevékenységig, hogy megmagyarázza a kapcsolatot közöttük. Tény, hogy van korreláció közöttük, mert mindkettőt közös ok irányítja, mégpedig a moz-

⁴⁷ Azaz egy látszólagos mikor? döntés az akció kivitelezésére jobban leírható a vajon? vagy a mit? döntések értékelésében beállt változásokkal. Például a valós élethelyzeteket kártyajátékban megjelenített jutalmazással és büntetéssel modellező, döntési működéseket vizsgáló ú.n. gambling-feladatban dönteni arról, hogy abbahagyom az addigi választásaim szerinti kártyahúzást, feltehetőleg nem involvál explicit mikor? döntést, hanem az akció ára emelkedhet addig a pontig, amikor a vajon? döntés a jövőbeni akciók gátlásához vezet. Valóban, újabb fMRI vizsgálatok arra utalnak, hogy az abbahagyási döntéseknek és az intencionális gátlásoknak közös neurális szubsztrátumuk van az elülső frontomediális kéregben (Brass és Haggard, 2008⁴⁷; Campbell-Meiklejohn, 2008). Campbell-Meiklejohn DK et al (2008) *Biol Psychiatry* 63: 293–300.

⁴⁸ Okuda J. et al (2007) *Int J Psychophysiol* 64: 233–46.

⁴⁹ Haynes J. et al (2007) *Curr Biol* 17: 323–8.

⁵⁰ Wittgenstein L. (1953) Oxford, Blackwell.

⁵¹ Wegner DM. (2003) Cambridge MA: MIT Press

gásra való felkészülés. Dennett radikális nézete szerint⁵², a tudatos szándék leginkább egy következtetés, ami utólag illesztődik be a tudati folyamatba, mint a testünk fizikai mozgásának hipotetikus oka. Ez az elmélet a pszichózis kutatásból kap támogatást, ahol az intenció élményei az események közötti kapcsolatok szokatlan magyarázataival társulnak^{53,54}. De még az egészséges agyban is erősen befolyásolja az akciónak magának az élményét az akció következménye^{55,56}. Ez a hatás különösen erős az akció hibáinál, amikor a feedback az akció nem-várt következményeiről hoz információt⁵⁷.

Az intenció élménye mellett az akaratlagos tevékenységek gyakran az ágencia élményét is kiváltják, ami annak a tapasztalata, hogy saját akaratlagos tevékenységünk specifikus eseményeket okozott a külvilágban. Ez az élmény tehát szükségszerűen involválja a külső szenzoros következmények tapasztalását is, míg az intenció élménye sokkal inkább a felkészüléssel és az erőfeszítéssel áll kapcsolatban⁵⁸.

A tudatos szándék időzítését azért vizsgálták, hogy tisztázzák az okozati összefüggéseket a tudatos gondolat, az agyi aktivitás és az akaratlagos mozgás között. Bár Libet klasszikus kísérletével kapcsolatban számos módszertani aggály is felmerült, az eredmények arra utalnak, hogy a tudatos szándék nem okozhatja sem a neurális előkészületet, sem az akciót, továbbá az akciót követő események is befolyásolják az intenció élményét⁵⁹. A Dennett által felvetett retrospektív interpretációval szemben viszont erős bizonyítékokat találtak a motoros területek gyógyászati célú idegsebészeti műtéteinek részeként alkalmazott mesterséges stimulációs vizsgálatok során. Az éber állapotban végzett agyműtétek során, a kutatási szakaszban, a preSMA stimulálása-kor a páciensek az ellenoldali testfél specifikus részével kapcsolatos megmozdítási késztetéséről számoltak be, s mivel a mozgás valójában nem következett be, ez nem lehetett retrospektív interpretáció⁶⁰. Ha még erősebb stimu-

⁵² Dennett D., Kinsbourne M. (1992) *Behav Brain Sci* 15: 183–247.

⁵³ Kapur S. (2003) *Am J Psychiatry* 160: 13–23.

⁵⁴ Haggard P. et al (2003) *Neuroreport* 14: 1081–5.

⁵⁵ Haggard P. et al (2002) *Nature Neurosci* 5: 382–5.

⁵⁶ Moore J., Haggard P. (2008) *Conscious Cogn* 17: 136–44.

⁵⁷ Klein TA. et al (2007) *Neuroimage* 34: 1774–81.

⁵⁸ Az ágencia neurális bázisa nem világos. Szenzoros hatások explicit tulajdonítása saját tevékenységünkhöz vagy más ágensekéhez a parietális kéreg aktivitását mozgósítja (Farrer, 2008; Sirigu, 1999), de a normál saját ágencia-élményünk valószínűleg az intenciókból derivált predikciókat involválja, melyek a frontális motoros területeken generálódnak (Haggard, Whitford, 2004). Farrer C. et al (2008) *Cereb Cortex* 18: 254–61., Sirigu A. et al (1999) *Brain* 122: 1867–74., Haggard P., Whitford B. (2004) *Brain Res Cogn Brain Res* 19: 52–8.

⁵⁹ Lau HC. et al (2007) *J Cogn Neurosci* 19: 81–90.

⁶⁰ Fried I. et al (1991) *J Neurosci* 11: 3656–66.

lációt alkalmaztak ugyanazzal az elektródával, hatból öt alkalommal meg is mozdult a specifikus testrész, amivel kapcsolatban mind a késztetésről, mind a mozgásról egyaránt beszámoltak a betegek⁶¹. A vizsgálatok arra utalnak, hogy az intencióval kapcsolatos tudatos élmények az akaratlagos tevékenységekkel kapcsolatos normál neurális előkészületek részei.

Libet megközelítését tovább tágitották, hogy vizsgálják az intenció tartalmát és neurális bázisát. Haggard és Eimer arra kérték a résztvevőket⁶² a Libet-kísérlet egy módosításában, hogy válasszanak akaratlagosan a jobb-bal gombnyomásos akciók közül. Kimutatták, hogy a tudatos intenciókra vonatkozó döntések nem a középvo-nali készenléti potenciál kezdetével, hanem a 'lateralizált készenléti potenciál' kezdetével állnak kapcsolatban (azaz a felkészülés késői fázisával, ahol a választott kézzel ellenoldali agyi aktivitás meghaladja az azonos oldalt). Ez az eredmény megerősíti, hogy a tudatos intenció élménye az előkészített specifikus testmozgáshoz kötődik, (s nem valamely általános mozgás előkészülethez). Soon és munkatársai azonos kísérletben fMRI alkalmazásával 'gondolat-olvasási' verzióról számoltak be¹⁷. Azonosították azokat a mozgást megelőző agyi aktivitás-mintázatokat, melyek a legjobban előrejelzik, hogy az alanyok a közelgő akciót jobb vagy bal kézzel végzik majd. A preSMA és az ellenoldali motoros mezők aktivitáskülönbségét megelőzően a frontopolaris kérgi területek aktivációs mintázatai már 8 sec-mal (!) a mozgás előtt előre jelezték a személyek választásait. Ezek a nagyon korai aktivációk az előre gondolkodással és a hosszabb távú tudatos intenciókkal lehetnek kapcsolatosak, mivel ugyanezek az agyi területek involváltak a prospektív emlékezeti folyamatokban is^{63,64}.

Már volt szó róla, Libet úgy vélte, hogy a tudatos szándék és a mozgáske-zdet közötti intervallum elegendő lehetőséget ad a tudatos vétó folyamata számára, ami a végrehajtás előtt legátolhatja a közelgő akciót²⁷. Az ilyen 'szabad nem-akaras' filozófiai előnnyel rendelkezik, erősítheti a morális felelő-ség hagyományos koncepcióit. A vétó, csakúgy, mint a tudatos intenció maga is nem-tudatos neurális aktivitások következménye lehet⁶⁵. Az akaratlagos tevékenységek akaratlagos gátlásának folyamatait a prefrontális kéreg újabb

⁶¹ Az nem világos, hogy a beteg által jelzett késztetés megfelel-e a tevékenységre irányuló szándék normális tudatos élményének. Emellett az preSMA stimulálásával kiváltott élmények lehetséges, hogy nem magában a preSMA-ban keletkeztek, hanem azzal kapcsolatban lévő távolabbi területeken, pl. a parietális kérgi mezőkön (Sirigu, 2004). Sirigu A. et al (2004) *Nature Neurosci* 7: 80–4.

⁶² Haggard P., Eimer M. (1999) *Exp Brain Res* 126: 128–33.

⁶³ Schacter DL. et al (2007) *Nature Rev Neurosci* 8: 657–61.

⁶⁴ Habár az ilyen kísérletekben az instrukció tipikusan az, hogy a résztvevők döntsenek spontán módon (mintha lehetséges lenne az instruált spontaneitás), a megelőző fontolgatás nem könnyen zárható ki.

⁶⁵ Velmans M. (2008) *Prog Brain Res* 168: 1–9.

idegtudományi vizsgálataiban mutatták ki^{47,66}. Ezek a folyamatok kínálnak lehetőséget a végső ellenőrzésre, a késői vajon? döntésre, még az akaratlagos tevékenységek előtt, és specifikus tudatos élménnyel járhatnak, mind a közelgő akcióval, mind a felhagyására irányuló döntéssel kapcsolatban.

Benjamin Libet-vel szemben magam úgy vélem, az Akarat idegtudományi modelljében mégsem csupán ebben a tevékenységkezdet előtt 200-tól 50-100 ms-ig tartó, szűk, 100-150 milliszekundumnyi részre nyitott kis idő-ablakoskában helyezhető el az Akarat, a Voluntas, a Gyakorlati Ész munkálkodása. Az erkölcs egyed- és egyén-fejlődésében tanulási folyamatok révén a Késői vajon? és vétő! felől a Korai vajon? és egy, véleményem szerint létező Korai vétő! megerősödése felé mozdul el az Akarat, a Szándék kifejeződése. A Categorical Imperativus működésének fő hatótere valójában a Korai vajon? és Korai vétő! bontakozásainak téri és idő-mezője.

ÖSSZEGZÉS

Az akaratlagos tevékenység az emberi elme egyik legkülönlegesebb jellegzetessége. Az Akaratot tudományos vizsgálódás tárgyává tenni helyes, mert önálló, független 'funkcióról' van szó; releváns, mert Énünk, szabadságunk és értelmünk alapvető meghatározója; releváns, mert kóros működése jelentős szenvedés- és funkciókárosodás forrás; és lehetséges, mert van mérhető aspektusa.

Benjámin Libet klasszikus kísérletében megcáfolta a 'szabad akarat' laikus koncepcióját, vizsgálatait óta tudjuk, az agy egyértelműen jelentősen hamarabb előkészül a mozgásra, mint ahogy a személyben tudatosulna a tevékenység szándéka. A tudomány redukcionista megközelítésében az akaratlagos tevékenységeket az ingervezérelt tevékenységekkel való szembeállításból vizsgálja, a kísérletek kulcs-mozzanata, hogy az inger/instrukció csak részben szabja meg, mit kell tenni. Így az alanyoknak maguknak kell generálniuk azt az információt, ami a tevékenységek elvégzéséhez szükséges.

Az akaratlagos tevékenységek önállóságát támasztja alá az inger-kiváltotta és az akaratlagos tevékenységekkel kapcsolatos neurális pályarendszerek különbözősége. A saját időzítésű, jórészt inger-független tevékenységek hátterében álló, a preSMA mezőben integrálódó hálózati körökkel szemben a külső ingerre bekövetkező reflexes válaszok kivitelezése egy ettől elkülönülő parietális-premotoros hálózati kör által szabályozott. Az akaratlagos tevékenységek gátlásával kapcsolatos döntésekben és a prediktív monitorozásban a preSMA előtti elülső mediális prefrontális területek mozgósítódnak.

⁶⁶ Serrien DJ. et al (2005) Brain 128: 116–25.

A modern idegtudomány úgy tekinti, hogy az akaratli folyamatok által involvált agyi hálózatokban alternatív tevékenységekkel kapcsolatosan összetett, nyitott döntések sorozata zajlik le. Az akaratlagos tevékenységekben központi szerepe van a tudatos élménynek, a szándék és az ágencia tapasztalásának. Az Akarat filozófiai értelemben tekintett, morális működése leginkább a vétó, vagyis a szabad nem-akaras formájában érhető tudományosan tetten. Eszerint a készenléti potenciálok nem-tudatos felépülését követően tudatos jóváhagyásra van szükség a mozgás kiviteleződésének engedélyezéséhez. Míg az akaratli cselekmények kezdeményezésében, felszításában a tudatosság nem játszik szerepet, a nem tudatosan gerjesztett tevékenységek elnyomásában vagy visszatartásában viszont igen. A 'szabad nem-akaras' mechanizmusa erősítheti a morális felelősség hagyományos koncepcióit. A vétó, csakúgy, mint a tudatos intenció maga is nem-tudatos neurális aktivitások következménye lehet.

A modern idegtudomány az akaratlagos tevékenységekre, mint a humán természet transzcendentális jellegzetességeire, specifikus agyi folyamatokon alapuló működésként tekint, aminek fontos etikai implikációi is lehetnek az egyéni felelősséggel kapcsolatban. Hiszen ebből a perspektívából elképzelhető, hogy a morális döntések háttérében álló mentális késői vajon? és vétó!, és majd a fejlődéssel egyre inkább megerősödő korai vajon? és vétó! működések által involvált neurális szubsztrátumok esetleges funkciózavara miatt szabadságunk, respektusunk, voluntasunk sérül, és korlátozottá válik.

ELEFÁNTLÁB-JEGYZETEK AZ AKARATPSZICHOLOGIA PORCELÁNBOLTJÁBAN 1.

AZ AKARATI ÉLET ZAVARAI PSZICHIÁTRIAI KÓRFORMÁKBAN

Az Akarat filozófiai felosztásából és az akaratlagos tevékenységeket döntések sorozataként koncipiáló idegtudományi aspektusból szemlélve az Akarat-patológia különféle megnyilvánulásait, egy az általunk kezdeményezett ú.n. neuro-konatív kutatást megelőző munkahipotézisben az akaratli működések zavarának valamely aspektusát magukban hordozó pszichopatológiai eltérések nagyvonalakban elrendezhetők. A Facultas összetevőhöz tartozhatnak a korai vajon?, a milyen célt?, a milyen választ? és a mikor? döntések; míg a Voluntas tartalomhoz vélhetően a késői vajon? és a késői vétó! Működések (valamint a korai vajon? és vétó! hipotetikus morális aspektusai) rendelhetők.

A korai vajon? döntések implementálódásában a frontopolaris kéregi mezők, valamint a bazális ganglionok és a preszupplemeneter motoros terület közötti kapcsolatok játszhatnak kulcsszerepet. Ezeket a döntéseket megalapozó működések károsodása kapcsolatban lehet a kezdeményezési gátoltság, az abúlia/avolúció és a kataton stupor jelenségeivel, míg túlaktivitásuk esetlegesen a hiper- és polibulia fenoménjeivel. A pszichogén stupor egyes eseteiben egy korai vétó! makacs megnyilvánulását is tetten érhetjük.

A milyen célt? döntések háttérében a bazális ganglinok, a preszupplemeneter motoros terület, a frontopolaris kérgi hálózatok és a közöttük lévő kapcsolatok működése állhat. Működészavaruk összefügghet az utilizációs viselkedés, az idegen kéz-szindróma, a diszgezekutív szindróma és a figyelemhiányos-hiperaktivitási zavarral.

A milyen választ? döntések mögött a parietális, a preszupplemeneter és a pre-motoros mezők közötti hálózatok működése állhat. Kóros működésük a szomatofórm és konverziós tünetek kialakításában játszhat szerepet.

A mikor? döntések a preszupplemeneter motoros terület és a dorzolaterális pre-frontális kéreg kapcsolataihoz kötődhetnek. Működészavaruk a kognitív diszmetria jelenségeiben nyilvánulhat meg.

A késői vajon? döntések az elülső mediális frontális kérgi területek és az elülső cinguláris területek működésében, míg a késői vétó! az elülső mediális frontális kérgi területek, valamint az orbitofrontális és elülső cinguláris neuronális körök működéseiben implementálódhatnak. A vétó! mechanizmusok túlműködése talán kapcsolatban lehet egyes konverziós zavarokkal és a disszociatív stuporral, alulműködése pedig az addiktív viselkedésekkel, a kényszeres tünetekkel, a kóros aggódással, az impulzus-kontroll zavarai és az öngyilkossági viselkedéssel.

A hagyományosan az akarat, 'willed actions' működésekkel kapcsolatba hozott bizarr pszichotikus ún. mag-tünetek ebből a felfogásból szemlélve, véleményem szerint, inkább összetettebb szelf-zavar megnyilvánulásnak tűnnek.

ELEFÁNTLÁB-JEGYZETEK AZ AKARATPSZICHOLÓGIA PORCELÁNBOLTJÁBAN 2.

AKARATPSZICHOLÓGIAI DÖNTÉSEK TESZTELÉSE EEG KIVÁLTOTT VÁLASZ MÓDSZERREL

A kötet szerkesztőjének kérésére vázlatosan bemutatom a konferencia óta fejlesztett, jelenleg már laboratóriumi tesztelés alatt álló módszereinket, melyeket az akarat-zavarok egyes komponenseit megtestesítő pszichopatológiai körjelenségek szisztematikus térképezéshez fogunk felhasználni. A leírások vázlatosak, céljuk a megragadhatóság segítése. A paradigmák kifejlesztését a Szegedi Tudományegyetem Pszichológiai Tanszékének tanársegédjével, Csifcsák Gáborral, és diákjaival, Hallgató Emesével és Pápai Mártával együttműködve végezzük.

A. ÖNKÉNTELEN VS. SZÁNDÉKOS HIBÁZÁS VIZSGÁLATA FLANKER-TEST ALKALMAZÁSÁVAL

A Hibafüggő Negativitás (ERN) kimutatásával az önkéntelen és az akaratlagos hibázások elkülönítésére nyílik mód, ami egy tudatos akarat mozzanat (a szándékos hibázás) mennyiségi megfigyelését teszi lehetővé. Főleg a korai és a késői vajon? döntések játszhatnak itt szerepet, mert sem az időzítés, sem a cél, sem a válasz nem választható. A feladatban a képernyő közepén lévő egyetlen cél-betűt 24 zavaró,

elterelő betű, ú.n flanker-inger vesz körül. A lehetséges 4 célbetűből 2-2 az egyik vagy másik kézzel való gombnyomást írja elő. Az elterelő betűk készlete ugyanebből a 4 betűből plusz egy semleges betűből áll, és minden feladatban az egyetlen célbetűt 24 egyforma elterelő vesz körül. Van, amikor a cél-betűtől eltérő, de ugyanazt a választ igénylő betűk (stimulusok inkongruensek, válaszaik kongruensek), van, amikor az ellentétes választ igénylő betűk (válasz-inkongruencia), és van, amikor választ nem igénylő, semleges betűk kerítik körül (csak stimulus inkongruencia). Az elterelő flanker-ingerek 50 msec-mal előbb jelennek meg, mint a célinger, ezzel is tovább növelve a konfliktust (melyik a helyes válasz?). A helyes válaszgomb megnyomására a személyeknek korlátozott idejük van, a próbák közötti intervallumok is fokozatosan csökkennek, hogy kikényszerítsük az önkéntelen hibázást. A kontrollhelyzetben csak cél-betűket alkalmazunk flanker-ingerek nélkül annak érdekében, hogy biztosítsuk a helyes megoldást, ám a személyt arra kérjük, hogy időnként hibázzon szándékosan.

B. A MIKOR? ÉS A MELYIK VÁLASZT? DÖNTÉSEK TESZTELÉSE

A programban egy szürke háttéren megjelenő fekete, fokozatosan elhalványodó négyzet jelenik meg a képernyőn. A teljes elhalványodási idő kb. 10 másodperc. A személy feladata, hogy még a teljes elhalványodás előtt valamikor nyomja meg a helyes válaszbillentyűt, bármikor, amikor jónak látja – kivéve, ha az elhalványodó négyzetet hirtelen egy bordó négyzet váltja fel, ebben az esetben ugyanis, erre az ingerre válaszul azonnal reagálnia kell a személynek a helyes válaszgomb lenyomásával. Hogy melyik a helyes válaszgomb (a jobb vagy a bal), az esetek felében előre meghatározott, és ekkor a személy a próbát megelőzően egy jobb vagy egy bal kezét lát felvillanni a képernyő jobb vagy bal oldalán. A vizsgálati személynek meg is kell erősítenie az adott billentyű lenyomásával, hogy tudomásul vette, az adott billentyű lesz a megfelelő a következő próbában. Az esetek másik felében a személyekre bízunk, hogy eldöntsék, melyik billentyűt szeretnék válaszgombként választani a következő próbában. Ekkor mindkét kéz (a jobb és a bal is) felvillan a képernyő két oldalán, és a személynek azt a gombot kell megnyomnia, amelyiket kiválasztotta magában, szabadon. Ilyen módon kétféle összevetésre nyílik módunk: az ingerhez kötött vs. szabad kézválasztás a feladatválasztási képességet, a vizuális ingerhez kötött válaszolással szemben a gombnyomás idejének szabad megválasztásával a mikor? döntés effektivitását elemezhetjük.

C. A MELYIK CÉLT? DÖNTÉSEK TESZTELÉSE

A képernyőn fehér zaj képe (szemcsés monitor) jelenik meg és sustorgó (fehér) zaj hallatszódik. Az egyik lehetőség, hogy a fehér zajt néhány szekundumon belül felváltja egy sípoló (szinuszos) hang, majd újabb néhány sec múlva a szemcsés helyett is egy figuratív kép jelenik meg, vagy fordítva, előbb a kép alakul ki, és a zajt csak újabb néhány másodperc után váltja fel a szinuszos hang. A betanulási fázisban a személyek megtanulják, hogy külön-külön reagáljanak vagy a kép-, vagy a hang-változásra. A személynek

először csak a képváltásra kell reagálnia, méghozzá azzal a gombbal, amelyik oldalon egy kis fényképezőgépet lát megjelenni a fehér zaj képe mellett. Tehát a sípoló hang megjelenésétől függetlenül, a kép megjelenésekor kell mielőbb reagálnia az éppen aktuális választógombbal. Majd ezt követően a személynek csak a sípoló hang megjelenésére kell reagálnia minél előbb, a választógomb (jobb vagy bal) pedig attól függ, hogy a képernyő melyik szélén jelenik meg egy hangjegy-ikon. A kísérleti teszt-fázisban a személy szabad választása alapján reagálhat a hang vagy a kép változására, de az instrukció szerint, előre el kell döntenie, hogy melyikre fog válaszolni, és amint a választott változást észreveszi, azonnal reagálnia is kell. Hogy mikor melyik a helyes választógomb, azt ismét a képernyő jobb és bal oldalán látható ikonok jelzik (hangjegyek és fényképezőgép). Ha a hangra kíván majd reagálni a kísérleti személy, azzal a kézzel kell majd a gombot lenyomnia a zajból a hang kialakulásakor, amelyik oldalon a hangjegy-ikon megjelent.

D. A KÉSŐI VÉTÓ! TESZTELESE

A kísérletet valencia-motívumok figyelembevételére lehetőséget kínáló történetbe ágyaztuk. A kísérleti személynek azt a helyzetet kell elképzelnie, hogy ötöse volt a lottón, és először is be akarja tartani azt a lottózás előtti fogadalmát, hogy ha megüti a főnyereményt, akkor jelentősebb összegeket fog rászorulóknak átutalni. Az utalási megbízásokat telefonon már leadta a banknak, ám mivel nagy összegekről van szó, a bank azokat ellenőrizte, és most visszajelzi, hogy ugyan a megadott számlával már összekapcsolódtak, de az utalást a személynek még egyszer jóvá kell hagynia – miután megtekintett egy fotót a megadott számlaszám tulajdonosáról. Ez az ú.n. 'Jutalom-helyzet', itt megerősíteni van módja az utalást vagy leállítani. A fényképeken mosolygós, kedves arcokat, vagy tetovált, agresszív börtönportrékat lát. Az ú.n. 'Büntetés-helyzetben' a bank már azt jelzi vissza, hogy a pénz átkerült a megadott számlaszámra, de utólagos információjuk szerint, lehet, hogy téves utalás történt, és a vizsgálati személy, miután megtekinti a célszámla tulajdonosának képét (szintén mosoly vs. tetovált börtönportré), arról dönthet, hogy visszautaltatja-e magának a pénzt, vagy a visszavonást letiltani van lehetősége. Első lépésben kezét választ egy instrukciós képre válaszul: a monitor egyik fél-mezőjében több, másikon kevesebb pénzt ábrázoló kép van, a vizsgálati személy itt arról dönt, hogy a most következő tranzakcióban mennyit pénzt utalásáról vagy visszavonásáról szeretne dönteni. Majd a célszemély képének megtekintésekor a választott kézzel jóváhagyhatja, míg a másikkal letilthatja az adott tranzakciót.

AZ AKARAT MINT KÉPZET

MESTER BÉLA

A mikor a tavalyi, a *szabadságról* szóló szegedi platonikus lábjegyzetemben *Az akarat és/vagy a személy szabadsága* címmel adtam elő mondandómat,¹ még nem sejtettem – de talán még házigazdáink sem gondolták ki addigra – hogy a következő alkalommal, idén az *akarat* áll majd a középpontban. A két téma egymás mellé helyezése kézenfekvő: tavaly, amikor előadásom témáján gondolkodtam, szinte azonnal John Stuart Mill ismert bevezető mondata jutott eszembe *A szabadságról* című esszéjében: „Ez a tanulmány *nem* az úgynevezett akaratszabadságról szól”² – pedig ekkor még nem tudhattam, hogy az akaratról külön is lesz módom beszélni ugyanitt. Akarat és szabadság kézenfekvőnek tetsző összekapcsolása tavalyi, főként a 19. századra vonatkozó vizsgálatomban azonban pusztá egymás mellettségnek bizonyult. Ahol akkor idézett eleink a szabadságot emlegették, ott kötelelőszzerűen szóba hozták az akaratot is, de általában csak azért, hogy Millhez hasonló módon azonnal eltolják maguktól; mondván, hogy az akarat szabadsága nem ide tartozó, avíttas, a dogmatika és a lejárt metafizikák problémahagyományát visszaidéző kérdés, amelyet komoly gondolkodó igyekszik mindjárt írása elején tisztázni – azaz megmagyarázni, hogy a kérdés miért *nem* tárgya vizsgálódásának. Jellemző példaként idéztem a *Magyar Philosophiai Szemle* 1889-es, indulatoktól sem mentes reflexióját egy rektori ünnepi beszédre, amely az akaratszabadság alapjában véve katolikus dogmatikára építő védelmezésébe belevonta a politikai szabadság eszméjét. Úgy vélekedtem, hogy poszthegelianus filozófiai környezetben, az új filozófiai rendszerek lehetőségéről való lemondással és a diszciplinárizálódás előrehaladtával széles szakmai körben szinte evidenciává vált, hogy sok más, addig filozófiaiának számító kérdés mellett az akarat mibenlétének problémáját is átvehetik a szaktudományok, jelesül a pszichológia, mi pedig végre ennek a tehertereléstől is megszabadulva, teológiai maradványok és az avítt metafizikák nyűge nélkül írhatunk, gondolkodhatunk végre a szabadság politikai fogalmáról. Úgy látszott, legalábbis a győzedelmesnek mutakozó pozitívizmus berkeiben, hogy a korban népszerű Schopenhauer-olvasmányok dacára soha nem tarthat már számot

¹ Lásd: Mester Béla: *Az akarat és/vagy a személy szabadsága*. In: Laczkó Sándor, Gyenge Zoltán (szerk.): *A szabadság*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó, 2010. 208–216.

² John Stuart Mill: *A szabadságról*. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó, 1983. 40. Fordította Pap Mária.

az elfogadottságra, legalábbis szakmai körökben olyan filozófia, amely az *akarat*nak a világ leírásában, magyarázatában fontos és önálló szerepet szán. A világ *képzetei* között rendet vágó *akarat* filozófiai fogalma helyébe látszik lépni az *akarat*nak, mint a világ, még inkább az emberi psziché egyik sajátos, de talán nem a legfontosabb, szaktudományosan megmagyarázható, mégis megfoghatatlan, illékony jelensége, egyszerűen az *akarat*, *mint* pusztán *képzet*.

Ilyenféle meggyőződést lehet kiolvasni bizonyos szellemi környezethez tartozó szövegekből a 19. század második felében, utolsó harmadában. Legalábbis egy időre. Tavalyi előadásom végén röviden utaltam rá, hogy az előző századforduló újidealizmusainak és az axiológiának a megjelenésével – nem is beszélve Nietzsche hatásáról – visszatérni látszik az *akarat*nak filozófiai problémaként való értelmezése. Ezen nem csodálkozhatunk: a *kell* világának vizsgálata nehezen úszható meg úgy, hogy az *akarat*nak nem szánunk benne szerepet. Előadásom témájául mégsem az *akarat* mint filozófiai probléma újratematizálódásának egyébként izgalmas kérdését választottam, hanem a 19. század végének és a 20. század első évtizedeinek egyik utolsó magyar pozitívista gondolkodóját, az akkori szellemi klímában, mondhatni, az utolsó bozótharcost, Posch Jenőt. Posch Jenőnek nincs túl nagy megbecsültsége a magyar filozófia történetében. Nagy Edit alapvető fejezeteket szentel ugyan neki az idő filozófiáját magyar szempontból történetileg feldolgozó monográfiájának régebbi és újabb, bővített kiadásában is,³ és időfilozófiai művének konklúzióját összegző fejezetét beválogatták a *Galagonya magyarok* című ismert filozófiatörténeti szöveggyűjteménybe,⁴ de körülbelül ez minden. A *Idő elméletét* követő második, két vaskos kötetben megjelent fő mű, a *Lelki jelenségeink és természetük* címűt már szinte csak a pszichológiatörténészek emlegetik,⁵ a magatartápszichológiának az amerikai iskolával párhuzamos, attól független megalapítását tisztelve benne.⁶ A fő mű korabeli magyar

³ Nagy Edit: *Áramló ér és álló idő. Palágyi Menyhért tér- és időelmélete tükörként és/vagy tükröződés-ként: Szent Ágostontól Hegelen, Bergsonon, Posch Jenőn át Ottlik Gézáig*. Miskolc, 2002; *Áramló tér és álló idő – gubancokkal. Palágyi Menyhért tér- és időelmélete tükörként, tükröződés-ként: Szent Ágostontól Hegelen, Bergsonon, Posch Jenőn át Ottlik Gézáig és Milan Kunderáig*. Miskolc, Bíbor Kiadó, 2003. (Mindkét kiadás a *Magyar Filozófiatörténeti könyvtár* III. köteteként.)

⁴ Lásd Kőszegi Lajos, Várhegyi Miklós (szerk.): *Galagonya magyarok. Szemelvények a magyar nyelvű filozófiából Apáczáitól Böhmig*. Veszprém, Comitatus, 1992; az eredeti kiadást lásd: Posch Jenő: *Az idő elmélete. Az e tárgyra vonatkozó főbb filozófiai nézetek ismertetésével és bírálatával. I. rész: Elmélet. II. rész: Történelem*. Budapest, Dobrowsky és Franke bizománya, 1896–1897.

⁵ Posch Jenő: *Lelki jelenségek és természetük. Egy realista lélektan tervezete*. Budapest, Pfeifer Ferdinánd-féle Könyvkereskedés (Zeidler testvérek) kiadása, I–II. kötet, 1915.

⁶ A magyar pszichológiában Pléh Csaba pszichológiatörténeti munkáiban rendre hangsúlyosan, műveit részleteiben is idézve tér ki Posch Jenő szerepére. Jellemző értéke-

receptiójában furcsa módon visszaüt a behaviourizmus előfutárának szerepe, és ugyanakkor Posch mágondja, amellyel évekig dolgozik már kész nézetei egységes monográfiában való összefoglalásán. A mű egyik első, a tárgyban láthatóan tájékozott recenzense, bizonyos B. J. előbb, helyesen, megállapítja, hogy „P. J. a viselkedéstani álláspont szélsőbaljához tartozik”, majd éppen ennek az álláspontnak a friss irodalmát hiányolja a kötetből, mondván, hogy a *behaviourism* legutóbbi 10–15 évben való megnyilatkozásainak és Pavlov-nak az „ismerete sok fáradságos elemzést tett volna e könyvben nélkülözhetővé”.⁷ A recenzió éppen azt nem veszi figyelembe, hogy Posch tételei időben megelőzik a hiányolt irodalmat. A korábban a még Alexander Bernát szerkesztette *Athenaeumban*, majd a *Huszdik Században* és a *Nyugatban*, vagy éppen olyan reprezentatív kötetekben, mint az Alexander Bernát emlékkönyv,⁸ évtizedek óta megjelenő írásai világossá teszik, hogy a tételek, a módszer és az érvelés már régen készen áll, a két testes kötet pedig csupán ezek rendszerbe foglalásaként újdonság. Nem csupán ez a recenzió, hanem általában a kortárs, Posch írásait gyakorta övező polémia is figyelmen kívül hagyja tételeinek filozófiai következményeit, miközben a maga részéről soha nem hagy kétséget afelől, hogy munkájának ez az igazi tétje. Ilyen mozzanat például, amikor bekapcsolódik a kor egyik legfontosabb filozófiai vitájába, a Pauler Ákos etikája körül kialakult polémiaiba, önálló munkáinak gondolatmenetével egybecsengő tartalommal.⁹

Előadásomban arra teszek kísérletet, hogy a tisztán pszichológiai munkaként számon tartott műben az akaratról írottakat filozófiai elméletként értelmezsem, módszerében összefüggésbe hozva a korai fő művel, majd Posch gondolkodásának némely aspektusát az akkori magyar kultúra viszonyai közé visszahelyezve vizsgáljam. (Itt kell előrebecsátani a Poschról élő közkeletű kép egy ellentmondására. A visszaemlékezések vagy éppen Kornis Gyula és Schöpflin Aladár nekrológjai rendre magányos, csak barátainak szűk körével

lése: „[Posch Jenő] a századelő magyar szellemi életének egyedülálló kincse”. Lásd: Pléh Csaba: *A lélektan története*. Budapest: Osiris, 2000. 222. Pléh hangsúlyozza, hogy Posch Jenőt az amerikai behaviouristák is elismerik elméletük fontos előzményeként, és ennek dokumentálására a következő kötetet idézi: Frank Joseph McGuigan: *Cognitive Psychophysiology. Principles of Covert Behaviour*. Englewood Cliffs/NJ, Prentice Hall, 1978.

⁷ B. J.: Realista lélektan. *Huszdik Század*, 1916. 9. sz., 180–181.

⁸ Itt éppen a majdani fő mű bevezető, a problémát körvonalázó fejezetét közli önálló tanulmányként. Lásd: Posch Jenő: A képzet mint mozdulat. In: Dénes Lajos (szerk.): *Dolgozatok a modern filozófia köréből. Emlékkönyv Alexander Bernát hatvanadik születése napjára*. Budapest, Franklin-társulat nyomdája, 1910. 481–527.

⁹ Lásd: Posch Jenő: Az apriorisztikus etikáról. *Huszdik Század*, 1913. 7–8. sz., 11–36. Posch itt nem ért egyet sem magával Paulerrel, sem az őt bíráló Bartók Györggyel és általában a Böhm-tanítványokkal.

érintkező, a szakmájának élő szerény tudósként jellemzik.¹⁰ Posch tudósként, a tudomány intézményrendszerében valóban magányosnak mondható, hiszen egész életében középiskolai tanár volt, azaz gyakorlatilag infrastruktúra nélkül folytatta tevékenységét egészen a Magyar Tudományos Akadémia levelező tagjává választásáig, amely csupán néhány évvel halála előtt történt. Posch az akadémiai világnál sokkal otthonosabban mozgott azonban a magyar kultúra civil szférájában: a Magyar Filozófiai Társaság alelnöke volt, írásai a magyar és (szórványosan) a német filozófiai szaksajtó mellett a kor vezető kulturális folyóirataiban, például a *Husadik Században*¹¹ és a *Nyugatban* jelentek meg.¹² Míg akadémikustársai közül a húszas éveknek újra inkább az egyetemek falai közé visszaszoruló magyar filozófiai életében nem sokan dicsekedhettek azzal, hogy székfoglalójuk gondolatai a szűkebb értelemben vett akadémiai világon kívül is hatnak, az övét a *Nyugat* hozta folytatásokban – igaz, közérdeklődésre számot tartó témáról, az öngyilkosságról írta.¹³ A *Nyugat* szerzői és olvasói köréhez való kapcsolódása teszi plauzibilissé, ha nem is bizonyítottá azt a sejtésemet, hogy a kor némely jól ismert, de eddig rendre más szempontokból elemzett szépirodalmi alkotásának fontos motívumaiban Posch Jenőnek többek között az akarat mibenlétéről megfogalmazott gondolatainak művészi alkalmazására ismerhetünk. Ez a sejtésem – egyelőre még hipotézisnek sincs bátorságom nevezni – elsősorban Karinthy Frigyes két regényét, *Az ezerarcú lélek* és a *Kötéltánc* címűeket, valamint a hozzájuk kapcsolódó néhány novellát érinti elsősorban.)

Posch Jenő 1859-ben született, egyetemi tanulmányait Budapesten végezte olyan időszakban, amikor az új filozófiai rendszerek alkotásának lehetetlensége, értelmetlensége közmeggyőződésnek számított. (Még éppen hallgathatta utolsó éveiben Horváth Cyrillt, az 1848 előtti filozófusnemzedék

¹⁰ Schöpflin Aladár nekrológját lásd: *Nyugat*, 1923. 14. sz. Kornis Gyula emlékbeszéde. In. Kornis Gyula: *Magyar filozófusok*. Budapest, Franklin-társulat, 1944. 202–221.

¹¹ A Huszadik Század hasábjain érdekesen ellenpontosozzák egymást Posch proto-behaviourista, főként a lélek-fogalom minden formája ellen érvelő dolgozatai és Dienes Valéria egyre következetesebben az újidealizmus sajátos formáját hirdető írásai. Utóbbira példaképpen lásd: Kísérletek az immateriális és halhatatlan lélek természettudományi igazolására. *Husadik Század*, 1907. 16. köt. 610–626, 702–711.

¹² A *Nyugathoz* való kötődésére jellemző, hogy élete végén fivérére, Posch Árpádra bízta utolsó kéziratának publikálását azzal a kifejezett meghagyással, hogy azt bocsássa a folyóirat rendelkezésére. A poszthumusz munkát lásd a *Nyugat* 1924. évfolyamának 20. számától kezdve folytatásokban, *Az erkölcsi érzület egysége* címmel.

¹³ *Az öngyilkosság lélek- és erkölcstani szempontból* című írás, amely a fő mű egyik, ott az elmélet konkrét alkalmazását példázó, az utolsó részhez tartozó fejezetének önálló értekezéssé bővítése, a *Nyugat* 1921. 3. számától kezdve három egymást követő folytatásban jelenik meg, majd a szerző és Füst Milán közötti több forduló polémia követi a lap hasábjain.

utolsó képviselőjét, a sokáig utolsó magyar filozófiai rendszerkísérlet, az úgy tűnik, csak szándékként létező *konkrétizmus* atyját, majd Horváth nagy tanítványát, Alexander Bernátot és közvetlen utódát, Pauer Imrét is. Pályakezdként volt tanúja annak, hogy a mestert temető Horváth Cyrill-tanítványok áldatlan hírlapi vitába kezdenek arról, hogy létezett-e a mester által mindig emlegetett, de úgy látszik, soha le nem írott rendszer – érthető, hogy nem sok indítást érzett a rendszerépítéshez.¹⁴ Nem új rendszert kell építeni, hanem a meglévő hézagait kitölteni – így kezdi az idő filozófiájáról szóló művét. A hézagtöltőtezésből azonban a pálya végére mégiscsak rendszer kerekedett, ha első pillantásra nem is filozófiai, hanem tisztán lélektani.) Posch már időfilozófiai munkájában érdekes nyelvfilozófiai kísérletbe kezd. Tételét, az idő nem reális voltát olymódon igyekszik bizonyítani, hogy nyelvünk tévedéseként, pusztán nyelvi tényként törekszik magyarázni az időre vonatkozó *képze*tünket. (Nagy és soknyelvű, sok helyen persze kétes értékű, másodkézből vett adatokkal tűzdelt példatára mellett igyekezett kapcsolódni a korban meginduló nyelvfilozófiai törekvésekhez, leginkább Mauthnerhez.)¹⁵ Az Alexander Bernát javaslatára az Akadémia támogatásával megjelenő munka a katolikus dogmatikával nem megegyező kitételei miatt nagy port ver fel, a közoktatási miniszter meginterpellálásáig eljutó botránynak végül a budapesti áthelyezés, és ezzel a kulturális élet vezető orgánumaival kialakítható kapcsolat lesz a számára kedvező megoldása. (Ezzel párhuzamosan hagyja el a katolikus egyház kötelékét, felekezeten kívülinek nyilvánítva magát.) Posch gondolkodásának kezdettől fogva van egy felvilágosító, tisztázó, ugyanakkor nyelvkritikai attitűdje: a filozófia feladatát abban látja, hogy megmutassa általánosan használt fogalmaink értelmetlenségét, ugyanakkor okát adja kialakulásuknak. Ezt a beállítódást viszi át azután az idő filozófiájáról a lelki jelenségek vizsgálatára.

A *Lelki jelenségeink és természetük* valójában csak első pillantásra, és az utólagos historiográfiában tisztán pszichológiai munka. *Egyrészt* a diszcipli-

¹⁴ A Horváth Cyrill soha meg nem írt rendszere körüli konfliktust bővebben érintem következő írásomban: A piarista bölcsélet vége. A rendi hagyomány beolvadása a nyilvánosul filozófiába a XIX. században a pesti egyetemen. In: Bárczi Zsófia, Katarina Račková (szerk.): *Piaristická a neotomistická tradícia / Piarista és neotomista hagyomány*. Nitra: Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2009, 5–18. Az ugyanott, ugyanannak a programnak a keretében kiadott későbbi kötetben megjelent, *A rendszealkotás terhe* című írásomban tovább folytatom a jelenség vizsgálatát, lásd In: Bárczi Zsófia, Katarina Račková (szerk.): *Piaristická a neotomistická tradícia II. / Piarista és neotomista hagyomány II*. Nitra, Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre, 2010. 5–18.

¹⁵ A kortársak és nyomukban a későbbi irodalom rendre megemlékezik a Mauthner és Posch közötti szellemi párhuzamokról, és többször utalnak levelezésükre (legalábbis egy levélre), azonban kapcsolatukat tudomásom szerint eddig senki nem vizsgálta komolyabban.

náris határok nem voltak még olyan szigorúak nálunk a pszichológia és a filozófia között, *másrészt*, ha megnézzük *Az idő elmélete* első részének érvelését, ez az egyértelműen filozófiai tekintetű munka is nagyon hasonlóan vonja be a pszichikai jelenségeket érvelésébe. *Harmadrészt*, amiket leír, nem az egyes kísérleti eredményekkel, hanem az azokból általánosított teóriákkal való vita, alapvető fogalmak vizsgálata, újradefiniálási kísérlete – vagyis *prima facie* filozófiai tevékenység. Kitűnik ez hivatkozásaiból is: az egyes nagy fejezetek tematikája rendre olyan klasszikus témákra fut ki, mint például a Hume-i és a kanti okságfelfogás összehasonlítása, amit egy „igazi” pszichológus bizonyára megtakarítana magának – joggal. Végezetül: munkája zárszavában vizsgálódásait egyértelműen filozófiai jellegűként definiálja: semmiképpen sem egy empirikus kutatás összegzésének: „Jól tudjuk, hogy az olvasó tőlünk csak egy csomó magától-értetődőséget kapott és egy csomó philosophemát azaz valószínű, de bebizonyíthatatlan következtetéseket. De hát ilyenek a philosophiai munkák mind. Nem új, ismeretlen tényeket hirdetnek a világnak, nem az írójuk pozitív tudásáról tesznek tanubizonyosságot, hanem az írójuk hitvallásáról, melyet ki-ki olyan erővel igyekszik támogatni, amilyen tőle telik”.¹⁶

Posch mindvégig magas fokú filozófiatörténeti, és a kortárs diskurzust illető reflexivitással fogalmazza meg mondandóját, (szövegét a számtalan, ma már gyakorta érdektelen kortárs szakirodalmi hivatkozás gyakorta nehezen követhetővé teszi a mai olvasó számára). Jellemző gesztus korai fő műve első, szisztematikus (tehát nem a történeti) kötetének zárómondata: „Locke nem volt, hanem lesz”. A mondat és a sok filozófiatörténeti idézet azonban némileg félrevezető. Posch természetesen igen komolyan veszi ezeket, és hivatkozásainak többsége ma is megállja a szaktudományok próbáját. A sok hivatkozásból azonban nehéz kibogozni Posch valódi problémáját azzal kapcsolatban, hogy miként pozicionálja nézeteit mind történetileg, mind a kortárs diskurzusban. A sok szakirodalmi hivatkozás, filozófiatörténeti utalás mögött az a kép bontakozik ki, hogy számára a történetiség igénye sajátos nyelvkritikai módszerének a következménye. Nem csupán az a célja, hogy helyes leírását adja az emberi cselekvésnek, hanem azt is meg kívánja magyarázni, hogy az általa helytelennek tekintett magyarázatok miképpen jöttek létre. Ebben lesz alapvető szerepe a nyelvkritikának általában a mindennapi emberi gondolkodás vizsgálatában, és a filozófiai terminológia kritikájának a konkurens elméletek vizsgálatában. Ez utóbbihoz szükségesek a filozófiatörténeti visszatekintések. (Itt kell megjegyeznünk, hogy az időfilozófia Locke-ra utaló szavainak a kései fő műre vonatkozóan nincs jelentőségük. Mi sem lenne idegenebb Poschtól, mint Locke-nak az emberi gondolkodással kapcsolatos képi metaforái.) A kortárs diskurzusban egyértelműen az egyre

¹⁶ Lásd a fő mű II. kötete, 1135.

erőteljesebben jelentkező újidealizmus különböző áramlatai jelentik számára az ellenpólust, de nem a vitapartnert: az ebben a körben mozgó szerzőkkel szemben annyira radikálisan más fogalomkörben mozog, hogy valamely részletkérdésről folytatott vitában kevés mondanivalójuk lenne egymás számára. (E tekintetben elég, ha Dienes Valéria és Posch Jenő egymás melletti, ellentétes tartalmú, de vitát mégsem provokáló cikkeire utalunk a *Husadik Század* hasábjain.) Az igazi probléma számára a nem sokkal azelőtt, de bizonyos megszorításokkal kortársai között is népszerű Vogt-féle természettudományos materializmus fogalomhasználata.¹⁷ Posch elemzése szerint Vogt és társai a testtől független lélek léte elleni argumenációjuk során vigyázatlanul a bírált elmélet materialista fogalmakból álló, de szerkezetében azzal megegyező mását alkották meg. Vogtéknak talán leghíresebb, provokatív példája szerint az emberi agynak éppen olyan kiválasztási terméke a gondolat, mint a vesének a vizelet, következésképpen éppen olyan indokolatlan az agy létezése mellett feltételezni egy attól különböző gondolkodó elmét, mint ahogyan a vizelet létrejöttének indokául nem szokás feltételezni a vese mellett egy attól különböző *veseszellemet*. Posch szerint az érvelés a terminusok használatának reflektálatlansága következtében felületes, ugyanis meghagyja a gondolatot, mint valamilyen függetlenül létező tárgyat, és csupán ezt a tárgyat kívánja átminősíteni immateriálisból materiális létezővé. (Ez a lépés további problémákat vet föl, amelyeket a példa megfogalmazói valószínűleg észre sem vettek.) A megoldás a materialista elmélet radikalizálása (ezt hívja Posch *realizmusnak*). Egészen új módon kell fölfogni elme és gondolat viszonyát és a gondolat mibenlétét, mégpedig test és mozgásai viszonyaként. Így nem lesz helye semmiféle, az elmétől különböző tárgyként létező gondolatnak, sőt, az elme fogalma is jórészt értelmetlenné válik a test többi részétől elvonatkoztatva.

A fő mű ennek az alapgondolatnak a részletes kifejtése az észleléselemélet, emócióelmélet, és az akarat magyarázatának a területén, majd végül a cselekvés alanyának, az embernek a leírása kapcsán az elméletből következő antropológiai következmények taglalásával, és néhány etikai problémának az eddigiekből következő megfogalmazásával zárul a mű. Bár a kortárs irodalomra és a filozófiatörténetben megfogalmazott nézetekre való folyamatos hivatkozásokból valóban úgy tűnik, hogy „[a] mű kiindulópontja a mentális reprezentáció képelméletének bírálata”,¹⁸ ez a bírálat valójában csak

¹⁷ Az irányzat népszerűsége nálunk valamivel hosszabban tartott az európai átlagnál. Vogt a 19. század hetvenes éveiben tart nagy sikerű előadásokat Pesten, majd az irányzat összefoglaló munkáját, Ludwig Büchner *Erő és anyag* című művét még mindig kortárs álláspontként adják ki magyarul jóval később. Lásd: Dr. Büchner Lajos: *Erő és anyag vagy A természetes világrend alapvonalai*. Fordította Seress László. Budapest, Vass József kiadása, 1905.

¹⁸ Pléh Csaba i. m. 221.

következménye a nyelvkritikai radikalizmusnak, és nem egyszerűen párosul vele. A mentális reprezentáció képi elmélete elleni polémia nyilván ezen elmélet és előzményei nagy történeti súlya és erőteljes kortársi megjelenése miatt kap nagy teret a szövegben. Valójában nem azon van a hangsúly, hogy emlékezetünk és akaratunk tárgyai, emócióink kiváltói *nem* képi mentális reprezentációk, hanem azon, hogy maga a reprezentáció fogalma is feloldódni látszik a mindent felölelő mozgásos magyarázatban. Posch elmélete alapjaiban kezdi ki a megismerés és a cselekvés dichotómiáját. Itt mindenemű emberi működés, beleértve a passzívnak látszó szemlélődést, a cselekvésnek valamilyen fokozatává válik, amelyek között csak mennyiségi különbség van. Posch ugyan némileg következtelenül használ olyan kifejezéseket, mint „a mozgásra való emlékezés”, szemben magával a mozgással, de ha ezt szó szerint vesszük, és nem a mozgás valamilyen változatának, fokozatának gondoljuk, akkor értelmetlenné válnék az egész rendszer, hiszen a nyelv által újra konstruálnánk egy fölösleges, zavaros ontológiai státusú létezőt, a tárgyként elgondolt *emléket*.

Posch fejtegetésének fő célja kétségtelenül az *akarat* magyarázata, de nem ez az elmélet végső konklúziója. Az akarat problémája a szabad akarat kérdésének vallási megfontolásokkal is átszínezett, a determinista magyarázatokkal szemben a mű megjelenésének idején a közbeszédben is gyakran előkerülő problémája.¹⁹ Ezt tekinti Posch az akarat (kiküszöbölendő) misztikájának, analóg módon a korai fő mű hasonló törekvésével az idő vonatkozásában. Az akarat magyarázatáról valójában nem mond túl sokat. Ha már felállította emócióelméletét, amely az érzelmeket mozgásokra és az ezekre való (tisztázatlan jelentésű) „emlékezésre” vezeti vissza, elég, ha a haragot besorolja az érzelmek közé, és a harag (hasonlóképpen ködösen megfogalmazott) „emlékét” azonosítja az akarral. (A megoldás analóg a kora újkori gondolkodók *conatus*-, illetve *endeavour*-fogalmával.) Jóval radikálisabb lépés a cselekvés *alanyának* új megfogalmazása, amely az egész cselekvő emberrel (valójában az egész mozgásban lévő emberi testtel) azonosítja ezt az alanyt. Az érvelésben ismét a radikális nyelvkritikát hívja segítségül. A cselekvés alanyára vonatkozó kifejezéseink elemzése során rendre tisztázatlanságokra, ellentmondásokra jutunk, majd végül be kell látnunk, hogy nincs olyan, az egész embernél kisebb létező – például „lélek” – amelyet az emberi cselekvés alanyának tekinthetnénk. Posch példája szerint a lélek szó használatának olyanná kell válnia, mint a kolerának: régóta tudjuk ugyan, hogy a ragályos betegségnek semmi köze sincs a májhoz – valójában az epéhez – (*kolé*), mégis, hagyományból így hívjuk, anélkül, hogy a szó alapján hamis összefüggést állítanánk a szervnek és a betegségnek. Ennek mintájára meghagy-

¹⁹ Elég, itt csupán Bródy Sándor *A tanítónő* című drámájának ismert nagyjelenetére utalni.

hatjuk ugyan a közbeszédben a lélek szó használatát, például a *lélektan*, *pszichológia* kifejezésekben, de csak azzal a megszorítással, hogy már nem tételezzük föl a szónak megfelelő, elkülönült létező létét. A test tehát megszabadult végre a lélektől, amely csupán képzetként létezett. Foucault-t parafrázálva: a lélek nem bőrtöne többé a testnek. A poszthumusz tanulmányból tudjuk, hogy itt nem kizárólag emberi testekről van szó: Posch külön fejezetet szentel az állati és emberi életfunkciók, cselekvések nyelvi megkülönböztetése kritikájának, amely a szerző szerint különösen a korabeli „christlich-germanisch” nyelvhasználatban feltűnő.²⁰

²⁰ „Egyike a legvisszataszítóbb jelenségeknek, mely különösen a »christlich-germanisch« nyelvben fejlődött naggyá, hogy az állatnak fiziológiai processzusait mind más néven nevezik, mint az emberét.” idézett poszthumusz munkájából.

KVANTUMMECHANIKA, AKARATSZABADSÁG, GONDVISELÉS*

SZÉKELY LÁSZLÓ

BEVEZETÉS: AKARATSZABADSÁG ÉS FIZIKA

Jellegzetesen XX. századi – de ma is jelentős befolyással bíró elképzelés –, hogy a fizika múlt századi forradalma a szabad akarat több évezredes filozófiai kérdésében is alapvetően újat hozott. Nevezetesen: e nézet szerint a kvantummechanikai indeterminizmus és a fizikai jövő ebből eredő meghatározatlansága és „nyitottsága” föloldotta az addig föloldhatatlannak tűnő ellentmondást a fizikai világkép még Einsteinnél is meglévő determinizmusa, szigorú oksági rendje, és az akarat sokak által remélt vagy elvárt szabadságának tana között. Ha korábban ezen ellentmondás következtében vagy az akarat szabadságáról kellett lemondanunk, vagy az akarat szabadságának tana érdekében a természettudomány igazságát megkérdőjelezve egyfajta kettős igazságra volt szükségünk – hangzik e vélekedés –, akkor a kvantummechanika megszabadított bennünket e dilemmától, és igazolta az akarat szabadságára vonatkozó intuíciónkat. E nézet szerint tehát a XX. századi fizika összhangba hozta az akarat szabadságára vonatkozó filozófiai tanítást és a természettudományt, mégpedig hasonlóképpen ahhoz, amiképpen Epikurosz is lehetővé tette az akarat szabadságát a korai görög atomistákkal szemben azáltal, hogy bevezette az atomok véletlenszerű elhajlását. Sőt, e vélekedés szerint a XX századi fizika tulajdonképpen még Epikuroszon is túllépett, hiszen amíg az utóbbi az akarat szabadságának igényétől vagy kellésétől vezetve visszafelé, „spekulatív” úton vezette be az atomok elhajlását, az új fizika elfogulatlan, semleges tudományos vizsgálatokkal jutott az elemi részecskék viselkedését jellemző határozatlansághoz: azt nem „bevezette” hanem „objektív” vizsgálódásban „föltárta” a fizikai valóság vitathatatlan sajátosságaként. S az új fizika ezen metateoretikus filozófiai értékelése nem csupán az emberi akarat szabadsága, hanem az isteni gondviselés tekintetében is jelen van.

De vajon helyes-e a kvantummechanikának ilyen – mintegy „epikureista” – méltatása? A következőkben azt fogjuk megmutatni, hogy e megközelítés mind fizikailag, mind tudományfilozófiailag mind pedig logikailag hibás.

* A szerző ez úton mond köszönetet az Országos Tudományos Kutatási Alapnak, mely a K 79194-es OTKA számú kutatás keretében támogatta jelen tanulmány meg-
születését.

Először is hangsúlyoznunk kell, hogy az akarat szabadságának most ismertetett megközelítése, az akarat szabadságára vonatkozó kérdésnek és a fizikának ez az összekapcsolása csak akkor megalapozott, ha a létezőket fizikai természetűnek tekintjük, és ezt az emberi pszichének, az ember tudati és akarati tevékenységének tekintetében is igaznak tartjuk legalább annyiban, hogy ezen utóbbiakat fizikai, illetve – fizikai mezőkből és részecskékből fölépülő – fiziológiai konfigurációk funkciójának tekintjük, illetve ilyen konfigurációk működésére vezetjük vissza. Csakhogy ez az álláspont – a fizikalizmus – már nem természettudományos, hanem filozófiai álláspont, amely a valóságnak az európai gondolkodástörténetben ugyan megalapozott, de más filozófiák alapján meg is kérdőjelezhető fölfogása. Kant, Husserl, Heidegger vagy éppen Ernst Mach filozófiájában a fizikai determinizmus és az akarat szabadságának lehetősége nem kerül oly módon ellentmondásba egymással, mint amiképpen azt a fentiekben vázoltuk. Ezért e filozófiáknak arra sincs szükségük, hogy az akarat szabadságának tana érdekében bevezessék a fizikai indeterminizmust – és akkor még nem is beszéltünk a dualista fölfogásokról, amelyek az emberi psziché tekintetében feltételeznek egy fizikaira nem redukálható, a fizikával szemben szuverén összetevőt.

Tagadhatatlan ugyanakkor, hogy korunk gondolkodását, világképét és egyben az emberről alkotott elképzelését is alapvetően meghatározza a fizikalista fölfogás. A világ és az ember fizikalista képe meghatározó módon uralja mind korunk közgondolkodását, mind tudományát és filozófiáját. Ezért egyáltalában nem közömbös, hogy e filozófiai álláspont kontextusában miképp jelenik meg egyik oldalról a tudomány, a fizika, illetve a fizikai világkép, másik oldalról az akarat szabadságára vonatkozó elképzelés viszonya. A következőkben ezért *hipotetikus*an elfogadjuk a fizikalizmus álláspontját. Ennek megfelelően az akarat szabadságának kérdését *a fizikalizmus kontextusában* fogjuk körüljárni, és ennek kontextusában fogunk rámutatni a fentiekben ismertetett álláspont korlátjaira.

MEGCÁFOLTA-E A KVANTUMMECHANIKA A DETERMINISTA FIZIKAI VILÁGKÉPET?

A „kvantummechanika” mint kifejezés közelebbi pontosítás nélkül a fizikai valóság különböző értelmezéseit fedi le, amelyeknek azonban van egy jól meghatározott, a fizika tudománya által általánosan elfogadott „fizikai” magja. E fizikai mag lényegében a kvantummechanikai elmélet matematikai részét, alapvető matematikai egyenleteit és matematikai megoldását jelenti. Azok a sajátos formulák, amelyekre a kvantummechanikai indeterminizmus hívei hivatkoznak, a Heisenberg-féle határozatlansági relációkként ismertek.

Ezek a relációk a következő összefüggéseket jelenítik meg szigorú matematikai formában:

i) minél pontosabban adott egy részecske impulzusa (némi leegyszerűsítéssel: tömege, sebessége és mozgásiránya), annál kevésbé adott annak pontos helyzete, és fordítva: minél pontosabban adott helyzete, annál kevésbé adott impulzusa.

ii) minél pontosabban adott egy részecske energiája, annál kevésbé határozható meg az az időpont, amelyben a részecske az adott energiával rendelkezett, és minél pontosabban meghatároztuk mérésünk időpontját, annál kevésbé tudjuk meghatározni az energiát.

Mivel a kvantummechanika előrejelzései a fizikai tapasztalatban sokszorosán beváltak, és ma már számos rá alapozott technikai eszköz működik sikeresen, kétségbevonása nyilván indokolatlan és tudománytalan lépés volna, így azt a filozófiának is el kell fogadnia. (A teljesség kedvéért megemlítjük, hogy a neves fizikus, Richard *Feynman* állítása szerint az ő módszerével a kvantummechanika felépíthető a határozatlansági relációk nélkül is¹ – de ez ma igen extrém nézetnek számít, melynek tárgyalása messzire vezetne). A koppenhágai interpretáció hívei éppen erre az előbbi sikerességre hivatkozva állítják, hogy nincs más választásunk: el kell ismernünk a kvantummechanikai indeterminizmust és ezzel az objektív, ontológiai véletlen jelenlétét fizikai világunkban – amely másik oldalról (s ezt már egyes filozófusok állítják) megoldja az akarat szabadságának évezredes filozófiai problémáját is². Így – e vélekedés szerint – megtörténhet az, amiben számos filozófus kételkedett: a természettudomány a filozófián kívülről pontot tehet egy klasszikus, megoldhatatlannak tűnő filozófiai probléma diszkussziójára.

A határozatlansági relációk következtében azok az adatok, amelyek szükségesek egy részecske jövőbeli pályájának és fizikai viselkedésének meghatározásához csak hiányosak lehetnek. Abban az esetben ugyanakkor, ha egy adatpár mindkét tényezője közelítőleg adott, a meghatározatlanságuk igen kicsiny, és emiatt gyakorlatilag csak a parányi elemi részecskék világában jelentős, a makroszkopikus világban elhanyagolható. Szemléletes példával: ha igaz, hogy a fizikai világ olyan, mint amilyennek a határozatlansági relációk leírják, az elemi részecskék méretének világában lehetetlen a biliárd-

¹ V. ö.: R. Feynman, *QED: The Strange Theory of Light and Matter*, Penguin, London, 1990. különösen 55–56. o.

² A kvantummechanikai indeterminizmus és az akarat szabadsága összekapcsolásának nevezetes példáiként lásd: M. Lockwood: *Mind, Brain and the Quantum*. Oxford: Basil Blackwell, 1989; H. Stapp: *Mind, Matter, and Quantum Mechanics*. Berlin: Springer, 1993; R. Penrose: *The Large, the Small and the Human Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

játék. E játék ugyanis azon alapul, hogy a dákóval impulzust és energiát adunk át a golyónak, mégpedig úgy, hogy – természetesen nem matematikailag, hanem intuitív módon – előre kiszámítjuk ennek hatását a golyó mozgására, beleértve ebbe a golyó ütközését más golyókkal, és az energia és az impulzus ennek során történő átadását az ütközésben elért golyóknak. A jó játékosnak természetesen nem kell ismernie a fizikát, ám ami jó játékosá teszi, az éppen az, hogy előre látja a dákóval átadott impulzus és energia főtípekben leírt hatását. Mármost az elemi részecskék méretének világában mindez lehetetlenné válna, mert a golyók nem rendelkezének pontos hellyel, impulzussal és energiával (legalábbis ezt állítja a koppenhágai interpretáció). Következésképpen a golyók minden magyarázat nélkül, összevissza mozognának, „véletlenül” eltérnének a megszokott és várt pályáktól, és ezen eltérések nem mutatnának kiszámítható szabályszerűséget. Viszont a makroszkopikus világban a jelenségek méretéhez képest oly kicsi ez a határozatlanság, hogy észrevehetetlen – ez az oka annak, hogy biliárdozhatunk.

Ezek szerint megcáfolta volna a kvantummechanika a determinista fizikai világképet? A válasz egyértelműen: nem. Először is, a *Duhem-Quine-Lakatos-féle empirikus aluldetermináltsági tétel szerint a tapasztalat nem határozhatja meg egyértelműen a tudományos elméleteket*. Természetesen ez a tény önmagában még kevés: bármely elmélethez konstruálhatunk alternatív elméleteket, ám ez még nem jelenti azt, hogy ezek – logikai lehetőségük ellenére – tudományosan figyelembe veendő elméletek. Ha az aluldetermináltsági tétel szerint a fizikai kísérletek nem igazolhatják, és nem is cáfolhatják egyértelműen egy adott elmélet igazságát, az adott tudományos kontextusban egyáltalában nem biztos, hogy lehetséges valóságos tudományos alternatíva. Viszont a kvantummechanika esetében kifejezetten léteznek ilyenek – annak ellenére is, hogy a határozatlansági relációk néhány extrém állásponttól eltekintve (lásd Feynman) általánosan elfogadottak. Ugyanis – mit láttuk – ezek matematikai formulák, amelyek fizikai értelmezést kívánnak. A kvantummechanikai határozatlansági relációkból pedig a fenti, indeterminista értelmezés csak az úgynevezett koppenhágai – „orthodox³ – interpretációban következik, amely mindenek előtt Bohr és Heisenberg nevéhez kapcsolódik.⁴ Csakhogy e relációknak van más értelmezése is. Például ilyen a

³ Bár ezt a jelzőt sérelmezni szokták a koppenhágai interpretációt követő fizikusok – és a tárgykörrel foglalkozó fizikusok 90–95 %-a ide tartozik –, azt maga Heisenberg is használja (igaz, idézőjelben). V. ö.: Werner Heisenberg: „Fizika és filozófia.” In. Uő.: *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Gondolat, 1967. 153. o.

⁴ Megjegyzendő, hogy a koppenhágai interpretációnak sajátossága nem csupán a fizikai véletlen és ezáltal a fizikai indeterminizmus állításából áll, hanem legalább ennyire fontos, és jellegzetes a megfigyelő és a megfigyelt fizikai jelenség közötti korrelációra vonatkozó állítása is. Erről részletesebb, nem technikai jellegű – de

kvantummechanika statisztikai értelmezése, amelyért pl. Albert Einstein is kiállt. Ennek lényege, hogy a kvantummechanika csak részecske-sokaságokra vonatkozik, amelyek külön-külön, egyenként determináltak, s a határozatlanság csak abból következik, hogy az egyes részecskék relációjában nem ismerjük a pontos – de létező – adatokat.⁵ Igaz, az ilyen rejtett – nem ismert – adatokkal szemben vannak jelentős ellenérvek, de ezek csak meghatározott feltételek esetén működnek. Így pl. a kvantummechanika holista értelmezésében (*Bohm*) ezen ellenérvek nem érvényesek. De újabban Arthur *Fine* és *E. Szabó* László rámutatott arra is, hogy a hagyományos (lokális) értelmezésben sem zárhatóak ki a rejtett paraméterek.⁶ Mindezek nyomán primitív és vulgáris az a populárisan sokat hangoztatott vélekedés, amely szerint Einstein azért kritizálta a koppenhágai értelmezést, mert nem volt képes követni a fizika újabb fejleményeit. Éppen ellenkezőleg: a kritika a német fizikus filozófiai képzettségének és magaskiemelkedő intellektualizmusának megnyilvánulása volt, és éppen a populáris elképzelés az, mely képtelen átlátni a probléma filozófiai dimenzióit. S arról se feledkezzünk el, hogy a modern kvantummechanika Bohr és Heisenberg melletti harmadik nagy alapító atyja, Ervin Schrödinger is határozottan ellene volt az indeterminizmusnak – pedig őt nem vádolhatjuk azzal, hogy ne értette volna a kvantummechanikát.⁷ Ha az indeterminista értelmezés vált uralkodóvá, akkor ez nem azért történt így, mert ez volt az egyetlen tudományosan elfogadható értelmezés, vagy csak ez volt összeegyeztethető a tapasztalattal, hanem ennek összetett tudománytörténeti, szociális és kulturális okai voltak.⁸

természetesen az interpretáció irányában elfogult – leírást olvashatunk Heisenberg „Fizika és filozófia” című írásában, amely azonban sajátos terminológiája, nem problémamentes filozófiai fogalomhasználata miatt nem feltétlenül jeleníti meg a témában még nem jártas olvasók számára is érthető módon ezen interpretációt. V. ö.: Werner Heisenberg: id. mű: „Fizika és filozófia.” 88–102 és 139–156. o. (Ne tévesszen meg bennünket, hogy Heisenberg a kvantumelmélet valószínűségi jellegéről beszél: ez nem azonos a valószínűségi „interpretáció”-val. A valószínűségi jelleg a koppenhágai interpretációt is jellemzi.)

⁵ V. ö.: Einstein: „A kvantummechanikai indeterminizmusról” In: Einstein: *Válogatott írásai*. Budapest, Typotex, 2005. 213–235. o.

⁶ L. E. Szabó: „On Fine’s Resolution of the EPR-Bell Problem.” *Foundations of Physics* 30. 1891. o.; A. Fine – L. E. Szabó: „A Local Hidden Variable Theory.” *Physic Letters A* 295, 229. o., illetve E. Szabó László: *A nyitott jövő problémája*. Budapest, Typotex, 2002.. 221–243. o.

⁷ A különböző determinista interpretációkról lásd: Szegedi Péter: Utószó Blohincev „A kvantummechanika elvi kérdései – Kvantummechanikai méréselmélet” című könyvéhez. In. Blohincev, Dmitrij Ivanovic: *A kvantummechanika elvi kérdései – Kvantummechanikai méréselmélet*. Budapest, Gondolat, 1987.

⁸ Ezzel kapcsolatosan lásd: Szegedi Péter: *Tudományfejlődés és kulturális légkör. Világosság* 1987/10 647–655.; illetve: J. T. Cushing: *Quantum Mechanics* –

A kvantummechanika koppenhágai interpretációja és az epikurosz-i kozmológia közös abban, hogy indeterminista fizikai világképet kínál. S ha Epikurosz tudatosan azért alkotott egy ilyen kozmológiát, hogy biztosítsa az emberi szabadságot és ennek részeként az akarat szabadságát, akkor a kvantummechanika koppenhágai interpretációját üdvözlő filozófusok, humán értelmiségek, tudománynépszerűsítők és „szép lelkek” hasonló okból fordultak ezen interpretáció felé lelkesedéssel. Ez logikusnak és érthetőnek tűnik, hiszen első közelítésben valóban úgy látszik, hogy a fizikalista világkép kontextusában szoros kapcsolat áll fenn a *fizikai indeterminizmus* és az *akarat szabadsága*, illetve megfordítva: a *fizikai determinizmus* és az *akarat szabadságának tagadása* között.⁹

Ami az utóbbi relációt illeti, természetesen ez a kapcsolat a fizikalista világkép keretében valóban fennáll. Ha tudatunk, akaratunk és testi működésünk fizikai folyamatok eredménye, akkor egy determinált fizikai világban nem lehetséges szabadság. De vajon következik-e ebből ennek megfordítottja? Valóban igaz-e az, hogy a fizikai világ indeterminizmusa esetén garantálva van az akarat szabadsága?

Ha a tudatot és az akaratot fizikalista módon értelmezzük, és a fizikai folyamatokat ezen entitások esetében is indeterminisztikusnak tekintjük (pl. fölteszük, hogy a mikrofizikai indetermináltság „följut” erre a szintre is¹⁰), akkor egy adott „A” állapotból egy azt követő „B” állapotba való átmenet annyiban szabad lesz, hogy előre nem lesz meghatározva, előre nem lesz kiszámítható. De jelenti-e ez azt, hogy az akarat, illetve a tudat szabadon fog dönteni? Nyilvánvalóan nem. Az, hogy a „B” állapot az „A” állapot fönnállásakor még lehetséges jövőbeli B₁, B₂... stb. állapotok közül melyikkel lesz azonos, – a fizikalista előföltézésnek megfelelően – a fizikai folyamatokban bekövetkező vak, értelmet nem hordozó véletlenek függvénye lesz. Az akarat vagy a tudat *nem lesz többé predeterminált*, de döntései a fizikai folyamatok által továbbra is *teljesen meg lesznek határozva*, csak éppen ennek során a

Historical Contingency and the Copenhagen Hierarchy. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1944.

⁹ Az akarat szabadságának és a fizikai indeterminizmusnak a kapcsolatáról a fizikalista világképben Cambell, Chalmers, Grünbaum és Fine műveit felhasználva rövid, de informatív elemzést ad E. Szabó László idézett művében (212–215. o.)

¹⁰ Mivel elképzelhető, hogy a mikrofizikai indeterminizmus a statisztikai kiegyenlítődések miatt az idegrendszer, illetve az agy szintjén eltűnik, a mikrofizikai indeterminizmus és az agy teljes determináltsága összeegyeztethető. Azaz amíg a determinista fizikalista világképben az agy működése is szükségképpen teljesen determinált, az indeterminista fizikai világképben szintén lehet determinált.

fizikai folyamatokban vak véletlenek is történni fognak. Csakhogy attól még, hogy az akaratot meghatározó fizikai folyamat vak, értelem és cél nélküli véletleneket is tartalmaz – azaz az akaratot az előre determinált meghatározó tényezők mellett működő vak véletlenek játékká tesszük – az még nem válik szabaddá. Nem lesz predeterminált, de most a predeterminált világ vak, szükségzerű rendje helyett *a vak, értelmetlen fizikai véletlennek* lesz alávetve, és így alávetett fizikai meghatározottsága továbbra is megmarad.

A fizikailag indetermináltan hagyott játéktérben csak akkor érvényesülhet az akarat szabadsága, ha az akaratnak van bizonyos mértékű önállósága mindennemű fizikai tényezővel szemben. Vagy úgy, hogy az akarat egy fizikai világon kívüli entitáshoz tartozik (mint a dualista világképben), vagy úgy, hogy olyan fizikai konfiguráció funkciója vagy eredménye, amely nem minden vonatkozásban vezethető vissza fizikai folyamatokra, és ebben a tekintetben az alapjául szolgáló fizikához képest némi önállósággal bír. Ezekben az esetekben azonban éppen a fizikalista kiindulópontot adjuk föl. Ha pedig, s ha így teszünk, a fizikai determinizmus-indeterminizmus dilemmája is közböbössé válik, hiszen az említett, a fizikával szemben szuverén vagy részben szuverén entitás (nevezzük azt léleknek, tudatnak vagy bármi másnak) visszahathat a fizikai világra, azt kívülről befolyásolhatja még akkor is, ha a fizikai világ a fizikai folyamatok tekintetében teljesen determinált. A kérdés ez esetben már nem az, hogy determinált-e vagy indeterminált a fizikai világ, hanem az, hogy az akarat elég erős-e ahhoz, hogy képes legyen ilyen visszahatásra, valamint az, hogy vajon predeterminálva van-e valamilyen nem fizikai tényező (pl. a sors, egy szellemi jellegű lágtörvény vagy Isten) által.

A teljesség kedvéért meg kell említenünk, hogy a koppenhágai interpretációnak is vannak további – filozófiai – értelmezései, amelyek két nagy csoportba oszthatók. Mint már egyik lábjegyzetünkben utaltunk erre, az interpretációnak a fizikai véletlen ontológiai elismerése mellett ugyancsak sajátossága a megfigyelés és a megfigyelés tárgya között a mikrofizika szintjén föltételezett lényegi korreláció. Mármost e korreláció tekinthető fizikai létezők közötti fizikai hatásnak (pl. a megfigyelő-berendezés hatásának az elemi részecskékre). Heisenberg maga is hajlott arra, hogy így fogja fel e korrelációt¹¹, s pl. Ian Barbour a koppenhágai interpretáció teológiai elemzése során ugyancsak határozottan e fölfogást védi.¹² Csakhogy Wigner Jenő rámutatott arra, hogy ez a nézet paradoxonokhoz vezet, és ezek csak akkor küszöbölhetők ki, ha egy nem fizikai jellegű, a fizikára visszavezethetetlen tudat „odatekintését”, intencionális tárgyra irányulását tekintjük annak a

¹¹ V. ö. : Heisenberg: id. mű: 94–100. o.

¹² Ian Barbour: *Religion in an Age of Science*. (The Gifford Lectures, Volume One..) San Francisco, Harper, 1990. 114–116.

tényezőnek, amely befolyást gyakorol a fizikai világra.¹³ Ez az utóbbi elképzelés Bohrtól sem volt idegen, s napjainkban John Wheeler képviseli jellegzetesen, aki szerint ez a megfigyelő tudat nemcsak korrelációba lép a fizikai valósággal, hanem konstituálja azt.¹⁴ Így a koppenhágai interpretáció nem fizikalista fölfogásának van egy dualista filozófiai változata (a fizikai valóság és a nem fizikai tudat korrelációja), és egy monista-szubjektív idealista változata, ahol a tudat nemcsak modifikálja, hanem konstituálja is a fizikai valóságot. Témánk szempontjából e két utóbbi értelmezés közös abban, hogy feladják a fizikalista világképet, és bevezetnek egy szuverén tudatot, amelynek szabadsága nem szükségképpen kötődik a fizikai világ indeterminizmusához. Bár ezen interpretációkban a fizikai indeterminizmus szabad játékteret ad a tudatnak, ám előfeltevésükből következően a tudatnak és az akaratnak nem volna szüksége erre. Hiszen ha egyik oldalról relatív önállósággal bír a fizikai világgal szemben, és másik oldalról képes hatni is rá, akkor feltehetjük, hogy e képessége olyan mértékű, amely révén egy önmagában szigorúan determinált fizikai világot is felüldefiniálhat.

A fizikalista világképben tehát az akaratot a fizikai folyamatok kikerülhetetlenül meghatározzák – még akkor is, ha a fizikai indeterminizmus következtében az akarat maga nem predeterminált, hanem a determináló fizikai folyamatokban szerephez jut a vak véletlen. A fizikalizmussal szakítva pedig az akarat szabadsága szempontjából a fizikai világ determinált vagy indeterminált volta közömbössé válik, és a fizikához képest részben önállósággal bíró, arra nem teljesen visszavezethető lelki-tudati-akaratú tényezőre vonatkozó elmélet függvénye lesz. Ezért a fizikai indeterminizmus és az akarat szabadságának széplélek összekapcsolása (melynek egyik hazai reprezentása Békés Vera, de amelybe a nagy Popper is beleesett¹⁵) fából vaskarika.

¹³ V. ö.: Wigner Jenő: „Megjegyzések a szellem és a test kérdéséről.” In. uő.: *Válogatott tanulmányok*. (Szerk.: Ropolyi László és Szegedi Péter) Budapest. Typotex, 2005. 334–358. o.

¹⁴ V. ö.: John Wheeler: „Bohr, Einstein, and the Strange Lesson of Quantum.” In. Richard Elve (ed.): *Mind and Nature*. San Francisco: Harper & Row, 1982. valamint „The Universe as Home of Man” *American Scientist* 62. (1974)

¹⁵ V. ö.: Békés Vera: „Az újdonság jelei.” *Polanyia* 2002/1–2. illetve Popper: *The Open Universe – An Argument for Indeterminism*. London, Hutchinson, 1988, valamint E. Szabó E. László: id. mű: 9. o.

A KVANTUMMECHANIKAI INDETERMINIZMUS A TEOLÓGIÁBAN

Mint már utaltunk rá, a kvantummechanikai indeterminizmus a teológián belül is megjelent.

A leegyszerűsített – írásban csak ritkán tetten érhető – fölfogásban a kvantummechanikai indeterminizmus azért üdvözlendő mert kijavította a determinista világkép hibáját, és szabad teret nyitott az akarat szabadságának és Isten aktivitásának a teremtett világban. Ez a nézet a keresztény teológiában természetesen tarthatatlan, hiszen a keresztény hit szerint Isten mindenható, és akaratát egy determinált világban is érvényesítheti. S ez igaz az emberi akarat szabadságának tekintetében is. Bár a predesztináció tanát valló irányzatok nem ismerik el az akarat szabadságát, a kereszténység valamennyi irányzata föltételezi a fizikaira nem redukálható – azzal szemben relatív önállósággal bíró – személyiséget, és így az akarat szabadsága e teológiában nem előfeltételezi a fizikai indeterminizmust, hanem csakis a lelki-tudati tényezők predesztinált vagy nem predesztinált voltától – tehát Isten és az ember föltételezett viszonyától – függ.

Ennek ellenére itt is erős az az irányzat, mely fölhasználja a kvantummechanikai indeterminizmust, és azt Isten evilági aktivitásával – különösképpen a gondviseléssel – köti össze. Természetesen a vulgáris megközelítéssel szemben a komoly szakértezeknek ennek az összekapcsolásnak ellenére sem vetődhet föl annak lehetősége, hogy Isten világon belüli működése – így a gondviselés – szükségképpen indeterminista fizikát igényelne, hiszen ez mindenhatóságának kétségbevonásával volna egyenértékű. A kapcsolatteremtés a fizikai indeterminizmus és az evilági isteni aktivitás között ennél jóval kifinomultabb, és lényegében látható, demonstratív – lásd: csodák – és a rendszerű, folytonos isteni beavatkozás közötti különbségtételen nyugszik. Isten rendszeres, gondviselés jellegű beavatkozása a világ rendjébe nem lehet látható, demonstratív, nem törheti meg állandóan a természet rendjét – hangzik az érvelés –, mert ily módon a permanens csodák és, meglepetések világban élnék – azaz a világrend folyamatosan megsérülne, s egy ilyen eljárás nehezen volna összeegyeztethető Isten fogalmával. Ezért annak ellenére, hogy Isten mindenhatósága következtében a gondviselés és az akarat szabadsága egy determinált világban is lehetséges volna, logikusabb és Istenről alkotott képünknek jobban megfelel, ha föltesszük, hogy a teremtés során szabad játéktérrel hagyott ahhoz, hogy szándékait, gondviselés jellegű beavatkozásait a természet rendjének megsértése nélkül is érvényesíthesse.

E kifinomultabb megközelítést az is jellemzi, hogy nem teremt közvetlen kapcsolatot a természettudomány és a filozófia között abban az értelemben, hogy a természettudományos tételeket automatikusan a filozófiába vagy a

teológiába emelné be, hanem tisztában van a filozófiai reflexió szükségszerűségével – azzal, hogy a filozófia szempontjai szerint kritikailag kell viszonyulnunk a természettudomány reflektálatlan, és ebben az értelemben „nyers” állításaihoz. Így Ian Barbour, a keresztény teológia és a modern természettudomány viszonyának nemzetközileg nagy becsben tartott kutatója a következőképpen ír a kvantummechanikai határozatlanságról:

„1. A (kvantummechanikai) határozatlanságot tulajdoníthatjuk időleges emberi tudatlanságnak. Egzakt törvényeket fogunk majd ténylegesen fölfedezni.

2. A határozatlanság tulajdonítható kiküszöbölhetetlen kísérleti vagy fogalmi korlátoknak. Az atom magában valóan örökké hozzáférhetetlen lesz számunkra.

3. A határozatlanság a természetben belüli indetermináltságnak tulajdonítható.”¹⁶

Vegyük észre azt, hogy ezek az interpretációk az értelmezésnek magasabb szintjén találhatók, mint azok a fizikai értelmezések, amelyeket korábban érintettünk. Így a statisztikai interpretáció az 1. eset egyik konkrét fizikai megfelelője. A holista interpretáció viszont értelmezhető mind az 1., mind a 2. lehetőség szerint. S ha esetleg valaha is bizonyításra kerülne, hogy csak indeterminista fizika lehetséges, a 2. számú interpretáció még akkor is lehetséges volna, és ennek nyomán a fizikai determinizmus – indeterminizmus kérdése még mindig eldöntetlen maradna.

Ian Barbour azt is kizárja, hogy a mikrofizika szintjén jelentkező kvantummechanikai bizonytalanság és indeterminizmus döntő tényező volna az akarat szabadsága és az isteni aktivitás tekintetében. Egy ilyen fölfogás ugyanis redukcionizmust foglal magában – hívja fel a figyelmet. Ha ugyanis az akarat szabadsága és az isteni gondviselés „alulról fölfelé” haladna, és a mikrofizikai történéseken (pl. a kvantummechanika által szabadon hagyott lehetőségek Isten általi eldöntésén) alapulna, akkor ezúton a személyiség és a világ történései a mikrofizikai események függvényévé válnának. Barbour elutasítja ezt a redukcionizmust, és a magasabb rendű struktúrákat – így a biológiumot, a személyiséget, a társadalmat és a történelmet – redukálhatatlannak tartja mind a fizikai szintek tekintetében, mind egymás viszonylatában.¹⁷

Barbour ugyanakkor a szabad akaratot és a gondviselést mégiscsak összekapcsolja a meghatározatlansággal. Ez azonban nem egyszerűen a kvantummechanikai meghatározatlanság. Szerinte az események meghatározatlansága, illetve a jövő nyitottsága – a folyamatteológia szellemében – minden

¹⁶ Ian Barbour: id. mű: 101. o.

¹⁷ Barbour: id. mű: 116–117., 122. o.

szintet önállóan jellemez, és nem az alacsonyabb szint implikációjaként jelenik meg. Igaz, a fizika determinista és redukcionista változata szerint a makroszkopikus szinteken tapasztalható, illetve az életünk során élményként megélt véletlenek csak látszólagosak, ám ez szerinte a hamis redukcionizmus következménye: a valószínűségi jelleg minden szinten ontológiailag és szuverén módon van jelen, függetlenül attól, hogy a fizika alsóbb szintjeit determinizmus vagy indeterminizmus jellemzi-e.¹⁸

Tehát Barbour jól látja, hogy a kvantummechanikai indeterminizmus nem vitathatatlan tudományos igazság, mint amiképpen azt is, hogy a szabad akaratnak sem feltétele. Ha mégis mellette kötelezi el magát, ez azért van így, mert az ontológiai véletlen jelenlétét a létezők rendjének – a természet különböző szintjei, valamint a személyiség és a történelem – általános és önálló sajátosságának tartja. Ha pedig ez így van, logikus, hogy elfogadjuk azt a koppenhágai interpretáció által képviselt új fizikai nézetet, mely e tekintetben a mikrofizika szintjét sem különbözteti meg a magasabb szintektől.¹⁹ Isten aktivitása pedig szerinte mind a szükségszerű eseményekben, mind a véletlenekben jelen van – az utóbbiakban sokszor úgy, hogy Isten nem avatkozik be, hanem meghagyja a személyiség választási szabadságát.

Barbourtól eltérő nézetet képvisel William Pollard, aki szerint kifejezetten a kvantummechanikai indeterminizmus biztosítja a terepet Isten gondviselő aktivitása számára. Ennyiben a mikrofizikai indeterminizmus az isteni bölcsességnek és a teremtés koherenciájának tanúsága: Isten úgy teremtette meg a világot, hogy azután a saját maga által teremtett természeti törvényekkel való ütközés nélkül is képes legyen a folytonos, gondviselő jelenlétre és beavatkozásra. Pollard ennyiben redukcionista, mert a magasabb szinten történő gondviselés jellegű történéseket, eseményeket a mikrofizikai szint történéseiből eredezteti – ám nem fizikalista, mert e történésekben nála az isteni gondviselés van jelen. Teológiájának sajátossága, hogy bár a mikrofizikai indeterminizmust meghatározó tényezőként építi magába, determinista. Álláspontja szerint Isten semmit sem hagy meghatározatlanul: gondviselő beavatkozása a természeti törvények által meghatározatlanul hagyott valamennyi mikrofizikai eseményt eldönti, aminek következtében a szabad akaratnak sem ad helyet: minden akarat cselekedetünk általa predesztinált. A fizikai indeterminizmus funkciója itt tehát nem a jövő nyitottságának, illetve a teremtett világ és az akarat relatív önállóságának biztosítása, hanem az, hogy egy olyan isteni gondviselést tegyen lehetővé, mely egyrészt nem a természeti okokon mind másodlagos okokon keresztül, hanem közvetlenül

¹⁸ U. o.: 122–124. o.

¹⁹ U. o. 118. o.

érvényesül, másrészt pedig nem ütközik a természet ugyancsak Isten által teremtett törvényszerű rendjével.²⁰

Isten reguláris és irreguláris - demonstratív - gondviselő beavatkozásainak megkülönböztetése és összekapcsolása a kvantummechanikai indeterminizmussal talán legjellegzetesebben R. John Russellnél található meg. Szerinte Isten gondviselő tevékenysége a makroszkopikus világban egyrészt közvetlenül van jelen, másrészt indirekt módon, a meghatározatlan kvantumeseemények gondviselő meghatározásán keresztül, amely közvetve szintén befolyásolja a makroszkopikus eseményeket. Elméletében addig, amíg az evolúcióban a személyiség meg nem jelent, Isten egyetlen egy kvantumeseeményt sem hagyott meghatározatlanul, egyetlen egy esetben sem engedte, hogy azok ne az ő döntése szerint történjenek. Az ember megjelenésével azonban korlátozta magát, aminek révén lehetővé vált, hogy az agy, illetve a tudat fölülről lefelé hatva határozza meg a mikroesemények egy részét, mégpedig a kvantummechanikai határozatlanság révén, oly módon, hogy ne kerüljön ellentétbe a természeti törvényekkel. Ez pedig immár lehetővé teszi a természeti törvények megsértése nélküli „fölülről lefelé” történő gondviselést is (azaz azt, hogy Isten a természeti törvények megsértése nélkül közvetlenül hasson a személyiségre, illetve az agy fiziológiai folyamataira), mint amiképpen ennek nyomán az akarat szabadsága is a természeti törvények felüldefiniálása nélkül juthat érvényre.

Russell ugyanakkor tudatában van annak, hogy a kvantummechanikai indeterminizmus csupán interpretáció, és vannak determinista alternatívák. Amíg a teológiának nem föladata, hogy döntsön fizikai kérdésekben – fejtegeti –, kifejezetten hasznos végiggondolnia a fizika által felkínált opciókat még akkor is, ha azoknak vannak alternatívái. A kvantummechanikai indeterminizmus kontextusában vonzó és koherens teológiát dolgozhatunk ki a gondviselés és a természeti rend viszonyáról, harmóniát teremthetünk a gondviselés tana és a természettudomány között. Ez persze nem jelenti azt, hogy az indeterminista tan az igaz. Ám lehet, hogy igaz, s ha föltesszük, hogy igen, a gondviselés és a természettudomány között ez úton koherens és vonzó összhangot teremthetünk.²¹

Egyik oldalról a gondviselés és az akarat szabadsága, másik oldalról a kvantummechanikai indeterminizmus összekapcsolásának további árnyalt

²⁰ William Pollard: *Chance and Providence*. New York, Scribner's Sons, 1958.

²¹ Robert John. Russell: "Divine Action and Quantum Mechanics: A Fresh Assessment." In: R. J. Russell, Ph. Clayton, K. Wegter-McNelly and J. Polkinghorne (eds.): *Quantum Mechanics: Scientific Perspectives on Divine Action Vol 5*. Rome. Vatican Observatory & Center for Theology, 2002.

változataival találkozhatunk a teológiai szakirodalomban, amelyekre azonban most nem térhetünk ki.²² E megközelítésekben közös, hogy elutasítják azt a vulgáris vélekedést, amely szerint természettudomány eldöntheti a determinizmus és az indeterminizmus kérdését, mint amiképpen tagadják azt a hibás nézetet is, hogy a gondviselésnek valamint az akarat szabadságának a fizikai indeterminizmus elengedhetetlen előfeltétele volna. A konkrét koncepciók és elemzések pedig meggyőzően demonstrálják, hogy ezen problémakörök lényegük szerint a filozófiához és a teológiához tartoznak, és ezért a természettudományok csak erősen korlátozott érvényességgel bírhatnak tekintetükben. Ez persze nem jelenti azt, hogy a tárgy filozófiai és teológiai tárgyalásábanuk a kvantummechanika az eddig is létező filozófiai elképzeléseken belül ne hozott volna új megközelítési lehetőségeket. Ám nem teremtett alapvetően új szituációt, és semmiképpen sem lehet perdöntő.

²² Lásd pl. az előbbi jegyzetben megadott kötetben L. Gilkey, N. Murphy, W. R. Stoeger, és T. F. Tracy írását.

Tanulmányunkban Hans Jonas akaratfelfogását vizsgáljuk a felelősség kérdését elemző művében. Ezt a könyvet Jonas először németül,¹ majd 5 évvel később angolul is megírta.² Tanulmányunkban mindkét verzióra támaszkodunk. Jonas művében a technikai cselekvés és a felelősség problémáját helyezi a középpontba, az akarat kérdését csak ennek vonatkozásában és implicit módon érinti. Dolgozatunk első részében egy rövid áttekintést adunk a műről, majd megpróbáljuk rekonstruálni Jonas akarat-koncepcióját, végül a szerző szabad akaratra vonatkozó téziseit vizsgáljuk az angol kiadás alapján.

1. ÚJ KOCKÁZATOK ÉS A FELELŐSSÉG ELVE

Utolsó alkotói korszakában Jonas figyelme döntően a modern technika által felvetett problémákra irányult. 1979-ben – hetvenhat évesen – tette közzé főművét *Das Prinzip Verantwortung* címmel. A könyvet Németországban 200 000 példányban adták el, s mély hatást gyakorolt a zöldmozgalmakra. 1984-ben, részben átdolgozva, Jonas angolul is publikálja: *The Imperative of Responsibility* címmel. Az értekezés francia, olasz és spanyol fordításai is nagy érdeklődést keltettek. Jonas gondolatait könnyebben megértjük, ha vetünk egy rövid pillantást a második világháború utáni korszak néhány meghatározó újdonságára.

– Először is ezt a kort az atomfegyverek megjelenése, a fegyverkezési verseny, a hidegháború, továbbá az 1963-as kubai rakétaválság jellemzi. Mindezek a fejlemények egy nukleáris háború lehetőségére utalnak, egy olyan háború kockázatára, amely az emberiség pusztulását eredményezheti. Vagyis az emberiség képessé vált *önmagának a szándékos elpusztítására*.

– Szintén ebben a korszakban ismerték fel a környezeti problémákat, úgymint DDT, savas eső, környezeti katasztrófák (pl. Seveso 1976). Ezzel egyidőben megtörténtek az első elméleti reflexiók is erre a problémára: Carson: *Néma tavasz* (1962), Római Klub: *A növekedés határai* (1972). Tehát az emberiség ráeszmélt arra, hogy szembekerült egy teljesen új kockázattal,

¹ Hans Jonas: *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main Insel-Verlag, 1979 (Továbbiakban Jonas 1979)

² Hans Jonas: *The Imperative of Responsibility – In Search of an Ethics for the Technological Age*, 1984, The University of Chicago Press, Chicago. (Továbbiakban Jonas 1984)

nevezetesen, hogy technikailag képessé vált a *természet* (s így önmaga) *nem-szándékos elpusztítására*.

– Az orosz Pavlov (1849–1936) reflexelmélete, illetve az amerikai Skinner (1904–1990) behaviorizmusa már korábban hangsúlyozta az ember viselkedésében a külső meghatározottságot. Ez a szemlélet, párosulva a kor biotechnikájának a fejlődésével, az ember teljes mértékű átalakítására adott lehetőséget. Ebben érdekelt lehet egyrészt az állam – lásd a tökéletes katona, az abszolút lojális hivatalnok stb. –, de érdekelt lehet a magánszféra is a genetikailag „javított” utódok vagy klónok létrehozásával. Mindezen tendenciák alapján Jonas már a 70-es években felhívta a figyelmet arra az alapvető veszélyre, hogy az ember helyét átveheti egy kondicionált, drogozott, kibernetizált és/vagy genetikailag manipulált humanoid. Tehát a modern biotechnika magával hozta *az ember olyan mértékű manipulálásának a lehetőségét*, amely kiterjed azokra a lényegi sajátosságokra is, amelyek az embert emberré teszik.³

A fenti jelenségek alapján Jonas arra következtet, hogy az emberiség létezésében alapvetően új típusú kockázatok jelentek meg; nevezetesen a természet és az ember fizikai pusztulása, illetve az ember lényegi vagy esszenciális átalakulása, amelyek a kortárs – álláspontunk szerint a késő-modern – technika jellegéből fakadnak.⁴ Ezek az alapvető kockázatok korábban – álláspontunk szerint a premodernitásban és a modernitásban – nem léteztek, ezért a korábbi erkölcs (jog és kultúra) értelemszerűen nem foglalkozott ezekkel a kockázatokkal.⁵ Régen joggal tekintették ilyen elpusztíthatatlan adottságnak a földi természetet és magát az embert is. Természetesen, ha a cselekvés eleve nem veszélyeztetheti az emberi lét alapvető struktúráját, akkor az egyes ember illetve az egyes közösségek felelőssége fel sem merülhet ebben a vonatkozásban.

Az ember új léthelyzetére még nem reflektált az etika, mondja Jonas. Így kialakult az a válságos helyzet, hogy miközben az embernek a világ fölötti hatalma kiteljesedett, közben ez a hatalom erkölcsileg és jogilag szabályozatlan, hiszen az embernek a természethez való viszonya még mindig azokon a régi elveken nyugszik, amelyek évezredekkel korábban alakultak ki. Ezt a helyzetet nevezi Jonas erkölcsi vákuumnak.⁶ Ezért egy új erkölcsiségre van

³ Antonio Fernando Cascais: A bioetika története, a tudományág körébe tartozó kérdések és a bioetika tárgya. In: Charles Susanne (szerk) *Bioetika*. Dialóg Campus Kiadó Pécs–Budapest, 1999. 53. o.

⁴ Maga Jonas nem használja a 'késő-modern' kifejezést, hanem inkább csak a saját korára utal. Vessd össze Ulrich Beck: *A kockázat-társadalom*. Út egy másik modernitásba. Andorka Rudolf Társadalomtudományi Társaság, Századvég Kiadó, Budapest, 2003.

⁵ Cascais 1999. 51. o.

⁶ Jonas 1984. 22. o.

szükség, amely képes ezeket az alapvető kockázatokat felismerni és kiküszöbölni.⁷

Jonas az új etikát metafizikai alapokra próbálja helyezni és amellet érvel, hogy a lét objektíven, eleve és magánvalóan rendelkezik egy végső értékkel, hiszen potenciálisan értékes. Ezzel szemben a nem-lét és a semmi, semmilyen, még potenciális értékkel sem rendelkezhet. Ezért a lét mindig értékesebb, mint a nem-lét. Majd az emberiség tekintetében is vizsgálja a létezés és a nem-létezés kérdését. S a német-amerikai szerző levonja azt a morális konklúziót, hogy „az emberiségnek léteznie kell”. „Jonas tudatában van annak, hogy a nemlét lehetősége éppen úgy fennáll, mint a lét lehetősége. Lehetőségében a lét a semmi lehetőségével szemben jelenik meg. Így a lét igenlése olyan megerősítő ítélet, amely etika természetű cselekvést tételez fel azzal szemben, ami van. Ez az »igen« egy szabad aktus valami olyannak az érdekében, amelyet nem vehetünk adottnak. Igaz, hogy az emberiség nem szükségszerűségből alakult ki, hanem magával hordozza saját esetlegességét, ami azonban nem jelenti azt, hogy léte és nemléte közé egyenlőségjelet tehetünk és könnyen szemlélhetjük a két lehetőséget. Az emberiségnek megvolt a lehetősége a nemlétre, de mégis lennie kell.”⁸

Teresa Levy szerint „Hans Jonas (1984) egy olyan kísérletet képvisel, amely a posztmodern viszonyokra adott premodern válasznak is tekinthető, mivel megpróbálja a metafizikából eredeztetni az etikát és olyan természetfilozófiát ad, amely gyakran különbözik attól, amit ma általában adottnak tartanak.”⁹ Levy azért tekinti Jonast premodernnek, mert az etikát metafizikai alapokra próbálja helyezni, illetve metafizikai és természetfilozófiai alapon próbálja áthidalni a „»a tudható van« és az erkölcsi kötelességet jelentő »kell« között tátongó állítólagos szakadékot.”¹⁰

2. AZ AKARAT PROBLÉMÁJA A MŰBEN

Jonas szerint a technikai fejlődést követően kialakult erkölcsi vákuumot – amely potenciálisan magában hordja magának az embernek a nemlétét is – a felelősség fogalmának az újragondolásával lehet orvosolni. Így Jonas megfogalmazta a technológiai kor új erkölcsi imperatívuszát, amely a következő-

⁷ A problémát a következő hasonlattal lehet megvilágítani. Tekintsük a civilizációt egy olyan kocsinak, amiben nincs fék. Ameddig ez a kocsik csak kis sebességgel tud haladni, addig a fék hiánya nem jelent problémát, viszont az erős motorral felszerelt kocsik, az autók esetében a fék hiánya, akár az utasok pusztulását is eredményezheti.

⁸ Teresa Levy: A filozófia és a technológia találkozása In. Charles Susanne (szerk) *Bioetika*. Dialóg Campus Kiadó Pécs–Budapest, 1999. 77. o.

⁹ Levy 1999. 76.–77. o.

¹⁰ Levy 1999. 77. o.

képpen szól: „Vond be jelenlegi választásodba az ember jövőbeni integritását mint akarated meglévő tárgya mellett a mindenkori másikat.”¹¹

Ez az imperatívusz az akarat tárgyával (tartalmával) kapcsolatban fogalmaz meg egy kötelezettséget, amely nem determinált, hanem – végső soron – a szubjektum választásából ered. Világos, hogy ha a szubjektum határozza meg az akaratának a tárgyát, akkor ez egyben azt is jelenti, hogy viselkedésért és annak következményeiért egyben felelős is. Másrészt csak egy szabad szubjektum mérlegelhet és választhat. Tehát a Jonas által megfogalmazott erkölcsi parancs előfeltételként tételezi a szabad akarat metafizikai koncepcióját. Ez az imperatívusz arra szólít fel bennünket, hogy a konkrét célunk által meghatározott akaratunkat folyamatosan egyeztessük „az ember jövőbeni integritásának” – amit Jonas a legfőbb erkölcsi jónak tekint – az akarásával. A Jonas által megfogalmazott imperatívusz egy új – és a szerző szerint egy végső és abszolút – morális elvet fogalmaz meg, nevezetesen az ember jövőbeni integritását, vagyis az ember fizikai és lényegi sajátosságainak a fennmaradását. Ennek a morális elvnek a függvényében kell megvizsgálunk és értékelnünk az akaratunk konkrét tárgyait. Jonas hangsúlyozza, hogy a tipikus emberi cselekvés során a cselekvő akaratának a tárgya realizálódik a cselekvésben. S így a cselekvő megértésében és önmegértésében az akarat tartalma kap központi szerepet. Az akarat tartalmának a meghatározásában – Jonas szerint – három tényező játszik szerepet: az önfenntartás, a moralitás és a legalitás. Vegyük sorra ezeket a tényezőket.

(*Önfenntartás*) Az önfenntartást – mint alapcél – nem kell megparancsolni; vagyis az emberi akarat közvetlen és természetes kapcsolatban van az önfenntartással.¹² Ugyanakkor Jonas azt is hangsúlyozza, hogy az ember saját életének teremője, vagyis szükségleteihez illeszti a körülményeket.¹³ S így az önfenntartás esetleg túlzott vágyakat és igényeket támaszthat, illetve a természet túlzott megterheléséhez vezet. Ezért Jonas szerint le kell mondanunk saját akaratunk (vagy énünk) egy részéről, korlátoznunk kell akaratunk természetből adott tárgyát ahhoz, hogy a lét felhívásának (azaz önigenlésének) megfelelően, értékörzően, értékvédően, erkölcsösen cselekedhessünk.¹⁴ Paradox módon csak így érjük el majd azt is, hogy énünk egy magasabb

¹¹ Jonas 1979. 36. o. Az angol változatban ezzel kapcsolatban még a következő megfogalmazásokat olvashatjuk: „Cselekedj úgy, hogy tetteid hatása összeegyeztethető legyen az igazi emberi lét állandóságával; vagy negatívan kifejezve: „Cselekedj úgy, hogy tetteid ne károsítsák ennek az életnek a jövőbeli lehetőségeit. Vagy ismét pozitívan: Jelenlegi döntéseidnél vedd figyelembe azt, hogy az ember hogyan élhet majd a jövőben egészségesen az akarated alá rendelt objektumok között.” (Jonas 1984. 11. o.)

¹² Jonas 1979. 158. o.

¹³ Jonas 1979. 18. o.

¹⁴ Jonas 1979. 158. o.

szinten valósuljon meg a morális cselekvés nyomán. A morál titka az, hogy az embernek a „dolog” miatt korlátoznia kell akarátát, illetve énjét ahhoz, hogy egy magasabbrendű akarát, illetve én jöhessen létre. Nem az a jó ember, aki magának jót tesz, hanem az, aki a jót magáért a jóért teszi. A moralitás soha nem lehet önmaga célja, nem lehet öncél.¹⁵

Jonas a technikai hatalom növekedésével összefüggésben fontos megkülönböztetéseket tesz. Kezdetben az ember – hasonlóan az állatokhoz – csak egy korlátozott mértékű természetes hatalommal rendelkezik, s mint ilyen egyáltalán nem fenyegeti sem a környezetét, sem saját magát. Később, az ipari forradalom kiteljesedésével párhuzamosan, megváltozott cselekvésünk természete, azaz a tudás, a tudomány és a technika nyomán olyan (elsődleges) hatalomra tettünk szert, amely még nem veszélyeztette sem a környezetet sem magát az embert. A második világháború után azonban, ahogy arra elsőként a Római Klub modelljei rámutattak: az emberség technikai (vagy másodlagos) hatalma olyan mértékűvé vált, hogy már nem csak uraljuk, hanem veszélyeztetjük is a természetet, s vele együtt már önmagunkat is. Ha ezt a másodlagos hatalmat továbbra is szabadon gyakoroljuk, akkor a Föld és saját magunk létezését kockáztatjuk. Ezért egy önkorlátozó jellegű – harmadlagos – hatalmat kell létrehoznunk, amelynek segítségével képesek vagyunk önmagunk veszélyes hatalma fölötti hatalmat gyakorolni.¹⁶ Tehát ez a harmadlagos hatalom egy olyan jövőbeli morális hatalom lenne, amely a jövő iránti felelősségtől vezetve megpróbálja a jelenlegi és túlzott mértékű technikai hatalmat korlátozni.

Tehát szükség van az önfenntartás által meghatározott – természetes – akarát tartalmának a módosítására vagy korlátozására, amelyben központi szerepet játszik a moralitás és a legalitás. Ideális esetben az akarátot végső soron a moralitás határozza meg illetve a moralitás és a legalitás egymást erősíti. A valóságban persze ez többnyire nem teljesül, hiszen a moralitás nem minden esetben tudja uralni az önfenntartással közvetlenül összefüggő vágyakat, másrészt a moralitás és a legalitás ütközhet egymással.

(*Moralitás és akarát*) A következőkben vizsgáljuk meg a moralitás által meghatározott akarátot. Jonas itt azt hangsúlyozza, hogy akarátunk tartalmának ‘a lét (a jó vagy a legfőbb érték) által meghatározottnak kell lennie’.¹⁷ Azaz a lét hívó szavát meg kell hallanunk, és át kell emelnünk a magunk (morálisan meghatározott) akarátába.

Jonas szerint minden etikának két oldala van: az *objektív* (vagy racionális) és a *szubjektív* (vagy pszichológiai) oldal, amelyek egymással komplementer viszonyban vannak. Ezek együtt kellene ahhoz, hogy az ember megértse és

¹⁵ Jonas 1979. 161. o.

¹⁶ Jonas 1979. 254. o.

¹⁷ Jonas 1979. 157. o.

átemelje „saját akaratába” a „lét akarátát”. Azaz a tudás (ráció) szükséges, de nem elégséges feltétele a jó cselekedetnek. Sokszor tudjuk a jót, mégsem tesszük. Az érzelem (így pl. a felelősségérzet) hidat teremt a ráció és az akarat között, s az érzelem indítja az akaratot cselekvésre.

Fontos kérdés, hogy az ember hogyan jut el az akarattól a kötelességig, amit Jonas a morálemélet kritikus pontjának tekint.¹⁸ E folyamatban az első lépés a magánvaló jó létezésének és lenni akarásának a felismerése, majd a rációval összekötött felelősségérzet segítségével ennek a felismerésnek a beemelése a magam akaratába. Ebben a folyamatban a ráció segítségével a cselekvő képes felismerni, hogy melyek azok a technikai cselekvések, amelyek veszélyeztetik magát az embert, azaz a ráció biztosítja a szakértelmet. Másrészt a felelősségérzet teszi képessé a cselekvőt arra, hogy tudását morálisan és felelősségteljesen hasznosítsa.

Jonas hangsúlyozza, hogy nem a cselekvés formája – ahogy Kant gondolta –, hanem a tartalma áll az első helyen. Nem maga a kötelesség a tárgy, nem az erkölcsi törvény motiválja a cselekvést, hanem a legfőbb jó (nevezetesen, hogy az embernek léteznie kell) az, ami a morális és racionális ember viselkedésének a kereteit meghatározza. Ha a (legfőbb) jó az akarat pusztá teremtőménye lenne, ahogy azt Kant hangsúlyozza, akkor hiányozna belőle az autoritás, amely az akaratnak parancsolna. A kanti koncepcióban a jó nem egy külső és objektív tényező, hanem alá van vetve a választásunknak. Jonas viszont a jót objektív entitásnak tekinti, amely ha nem is tudja kényszeríteni a szabad akaratot, hogy céljává tegye őt, de annak elismerését kikényszerítheti egy morális lényből, hogy a jónak az akarat céljává tétele kötelessége lenne. Tehát, ha nem is az engedelmisségben, de a mulasztás érzésében megjelenik annak elismerése, hogy adósa maradtunk a jónak azzal, ami őt megilleti.¹⁹

Jonas bírálja az „ész cselének” hegeli koncepcióját is, amely eliminálja az emberi felelősséget, azaz feloldja azt az abszolút szellem tevékenységében. Az „ész csele” nem egy külső (transzcendentális) erő, hanem magán a történelmi dinamikán keresztül hat az egymástól teljesen eltérő szándékokat és akaratosokat megvalósító szubjektumokon keresztül. Ugyanakkor a végeredmény független az egyes szubjektumok akaratótól, vagyis akarhatunk bármit, a végén úgyis az jön ki, amit az abszolút szellem akar.²⁰

Ebben a kérdésben Marx tisztábban látott mondja Jonas, hiszen ebben a koncepcióban a történelem önmozgása (az ész csele) egybeesik az egyének akaratóval. *„Biztos, hogy mi már nem hihetünk abban, hogy létezik egy immanens »ész a történelemben«, hogy a történelem öntevékeny értelméről*

¹⁸ Jonas 1979. 158. o.

¹⁹ Jonas 1979. 160. o.

²⁰ Jonas 1979. 228. o.

beszélni nyilvánvalóan könnyelműség lenne”²¹ Az egy másik kérdés, hogy Marxot és a marxizmust szintén áthatja a baconi utópia, amely az ember technikai lehetőségeit egyértelműen és szisztematikusan túl-, míg annak kockázatait alábecsüli.

(*Legalitás és akarat*) Az akarat tárgyának a meghatározásában a kényszernek és a legalitásnak is meghatározó szerepe van. A kíváncsú az lenne, ha a politikai hatalom a saját célját a moralitással összhangban fogalmazná meg és ennek érvényesülése érdekében megfelelő nyomást fejtene ki a cselekvő aktorokra. Ebben a vonatkozásban a hatalom többféle hibát is elkövethet. Egyrészt a politikai hatalom gyakran elszakad a moralitástól és saját fennmaradását tekinti a végső célnak és ennek érdekében általában túl erős nyomást fejt ki. Ez a hiba szinte minden diktatúrát jellemez. A diktatúra kérdésén túl, az is problémát jelent, hogy valójában még a filozófusok között sincs egyetértés a moralitás végső alapelveiben. Másrészt a politikai hatalom a célok realizálása érdekében vagy túl erős vagy túl gyenge pressziót fejt ki; az utóbbi gyakran a liberalizmust jellemzi.

Hans Jonas a kortárs liberalizmussal kapcsolatban a következőket hangsúlyozza. A liberalizmus szabad teret ad az erők játékának, s a központi eszméje az államhatalmi beavatkozás korlátozása. Ez a filozófia az önérdek és a közérdek spontán összhangját vallja, ezért is védi és bátorítja az individuumot szinte minden törekvésében is. Vagyis egy liberális rendszer szemben áll a szabad akarat természettől adott tárgyának a korlátozásával vagy módosításával.²² A liberalizmus az individuumot helyezi a centrumba és így óhatatlanul háttérbe szorulnak azok a kollektív problémák, amelyeket Jonas is hangsúlyoz. Ezért Jonas szerint a liberalizmuson alapuló politikai és gazdasági rendszerekben könnyen gátlástalanná válik a verseny, ahol lehetetlenné válik a jövő emberiségének a védelme.

Jonas szerint a jelenlegi kockázatok már olyan súlyosak, amit csak a politika tud kezelni. Csak a politikai vezetők tudják befolyásolni a nagy tömegeket, elsősorban felvilágosítással, beláttatással, meggyőzéssel, de ha szükséges, akár *kényszerrel* is. Azaz a politikai vezető nemcsak a legalitásra képes hatni, hanem a moralításra, sőt az önfenntartás értelmezésére is.

Nyilvánvaló, hogy a korrupt politikai vezetők egoisztikus célokat követnek. S ezzel állítja szembe Jonas az államférfi fogalmát, aki a politikai hatalmát a közösség illetve az emberiség fennmaradására fordítja. Itt azonban két megjegyzéssel szeretnénk élni. Egyrészt nyilvánvaló, hogy a korrupt politikai vezető és az államférfi két véglet, amely között egy nagyon széles mező van, ahová pozícionálhatók a rossz (vagy legalábbis nem-jó), de nem korrupt politikai vezetők. Másrészt esetenként ellentét lehet egy állam rövid távú

²¹ Jonas 1979. 229–230. o.

²² Jonas 1979. 303. o.

érdekei és az emberiség érdekei között.²³ Jonas úgy gondolta, hogy ezekben a helyzetekben az államférfi a saját közösségeinek az érdekeit és fennmaradását az emberiség érdekeivel és fennmaradásával összhangban próbálja érvényesíteni.

Jonas azt állítja, hogy egy totális kormányzásnak (pl. a marxista diktatúrának) környezetvédelmi szempontból lehetnek előnyei is. Egyrészt a központosított hatalom könnyebben érvényt szerez akaratának, még népszerűtlen intézkedések árán is.²⁴ Másrészt az aszketikus vonások maguktól értetődők a szocialista társadalomban, s ez nélkülözhetetlen a jövő érdekében történő lemondások és korlátozások küszöbön álló korszakában.²⁵ Jonas megjegyzi, hogy a marxizmus a szocialista fegyelem és a szocialista bizalom tekintetében előnyben van más diktatúrákkal szemben.²⁶ Persze Jonas azt is hangsúlyozza, hogy a terror nemkívánatos és kétséges eszköz bármilyen cél elérése szempontjából.²⁷ Jonas úgy véli, hogy az ember fennmaradása szempontjából kompromisszumra van szükség – a két véglet – a marxizmus és a liberalizmus között.²⁸

3. A SZABAD AKARATRÓL

A fentiek alapján egyértelmű, hogy Jonas koncepciójának tengelyében a szabad akarat koncepciója áll. Ugyanakkor az is közismert, hogy a materialista, de különösen a determinista felfogás elutasítja a szabad akarat téziséét. Ezért nem véletlen, hogy a könyv angol verziójának a végén olvasható egy függelék a szabad akaratról.

Jonas egy érdekes történettel kezdi az elemzését. 1845-ben három fiatal és lelkes fiziológus - Emil du Bois-Reymond, Ernst Brücke és Hermann von Helmholtz -, a nagy berlini Johannes Müller tanítványai, megegyezést kötöttek, hogy *leszámolnak a vitalizmussal*. Reymond és Brücke még ünnepélyesen meg is esküdtek egymásnak, hogy elfogadják a következő tételüket: „A közönséges fizikai, kémiai folyamatokon kívül nem hat semmi más az organizmusokban.” Mindhárman kitartottak eme eskü mellett, sőt látványos tudományos sikereket értek el. Az a tény azonban elkerülte a figyelmüket, hogy *az eskü mint olyan eleve ellentmond az adott eskü tartalmának*. Hiszen megfogadták, hogy a jövőre nézve is hűek lesznek egy jelenben

²³ Környezetvédők egyértelműen ilyennek tekintik Georg W. Bushnak a klímavédelmet elutasító politikáját. Mint közismert, Bush azt mondta, hogy a kiotói szerződés aláírása (vagyis a klímavédelem) nem szolgálja Amerika gazdasági érdekeit.

²⁴ Jonas 1979. 262. o.

²⁵ Jonas 1979. 264. o.

²⁶ Jonas 1979. 270. o.

²⁷ Jonas 1979. 263. o.

²⁸ Jonas 1979. 306. o.

megfogant gondolathoz, így implicit azt is elismerték, hogy irányítást gyakorolnak gondolkodásmódjuk felett; vagyis a gondolkodásmódjukat meghatározó fizikai-fiziológiai folyamatok felett.²⁹

Jonas szerint mindnyájan tudjuk, hogy a szubjektivitás létezik. Kérdés csak az, hogy (i) az-e, aminek mutatja magát, vagy (ii) színjátékot űz, mely mögött másfajta történések zajlanak. Az első eset világos: például azért emelem fel a kezemet (azért emelkedik fel a kezem), mert ezt akarom. Ez az álláspont önmagát igazolja. A második esetben viszont egy becsapásról van szó. A kéz valójában akaratlanul, vagy az akarat közreműködése nélkül emelkedik fel. Tehát létezik egy neuropszichológiai folyamatok szötte fátyol, mely látszólag az akarat alakját ölti fel. Itt azonban számos kérdés felmerül, beleértve azt a kérdést is, hogy mi az értelme ennek a színjátéknak?

(*Érvek és ellenérvek*) Az akarat (psziché) mint illúzió státuszát illetően két nagyon erős érv létezik. (1) *Az összeférhetetlenségi érv*: az elme (psziché) bármely művelete összeegyeztethetetlen a fizikai determináció immanens teljességével, azaz, az agy semmiféle „külső beavatkozást” nem tűr meg. (2) *Epiphenomenon-érv*: Az elme (psziché) mint olyan egyáltalán nem rendelkezik saját hatóerővel, pusztán az agyi (fiziológiai) folyamatok kísérőjelensége.

Az összeférhetetlenségi érv mellett általában a következőképp érvelnek. Elsősorban a megmaradási törvényekre hivatkoznak, illetve, hogy az agy mint fizikai rendszer determinációja zárt. Ezért elképzelhetetlen, hogy ebbe nem-fizikai (szellemi) folyamatok beavatkozzanak, illetve fordítva, hogy a fizikai folyamatok szellemi folyamatokra hassanak. Tehát a szelleminek nem lehet hatása a fizikaira. Ennek megfelelően az akarás (céltudatosság stb.) csak a testi mechanizmusok oksági működésének csaloéka képzete.³⁰

Az összeférhetetlenségi érvel szemben Jonas azonban a következő mondja. (a) *Egy elv feltétel nélküli* érvényessége (megcáfolhatatlansága) a matematika logikai természetéhez tartozik, nem pedig az empirikus tudományokhoz; vagyis az érv által tételezett abszolút determinizmus mögött egy túlzott és hibás *idealizálás* áll. (b) A feltétel nélküli determinizmus mindig is úgy tett, mintha a természetről birtokolt tudásnál nagyobbval rendelkeznenk. Ma már tudjuk, hogy a mechanikára jellemző determinizmus nem jellemzi általában a természetet; vagyis a determinista nézőpont a mechanikus álláspont történelmi *túlhajszolása*. Valójában a véletlennek meghatározó szerepe van a folyamatokban, gondoljunk csak a kvantumelméletre vagy a káoszelméletre.³¹

Az epiphenomenon-érv mellett a következő megállapítások említhetők meg. (i) Materialista felfogás szerint anyag létezik elme nélkül, de elme nem

²⁹ Jonas 1984. 206. o

³⁰ Jonas 1984. 207. o

³¹ Jonas 1984. 208–9. o

létezhet anyag nélkül. Vagyis az agy (anyag) elsődleges és független, míg az elme (nem-anyag) másodlagos és függő. Tehát az agy minden tekintetben az elme szükségszerű és elégséges okának tekinthető. (ii) A szellemi sajátosságot másodlagosnak tekintő felfogás szerint a fizikai determináció mindig teljes és elégséges. Tehát például a karom felemelése esetében *kizárólag* az objektív és neuromuszkuláris magyarázat (leírás) helytálló, míg a szubjektív – az akaratra és intencióra utaló – magyarázat csak egy szimbolikus átírásnak tekinthető. A kezdeti sikerek (neurológia, kommunikáció-elmélet és kibernetika) megerősítették ezt a megközelítést. (iii) Az epiphenomenon érv szerint a szubjektív sajátosságoknak nincs és nem is lehet befolyása az agyi folyamatokra. A viselkedés mechanikus szimulációja szintén megerősíti a szubjektivitás másodlagosságát.³²

Az epiphenomenon-érvvel szemben Jonas három ontológiai rejtélyt is megfogalmaz. (a) A fizika szerint semmiből nem keletkezhet semmi sem. Ugyanakkor az epiphenomenon-elmélet szerint a lélek (szubjektivitás) a semmiből ered. Ezt nevezi Jonas az első ontológiai rejtélynek. (b) A fizika szerint semmi sincs következmények nélkül. Ugyanakkor a tudat (szubjektivitás) feltűnése valamit hozzátesz a valósághoz, s ezáltal megváltoztatja azt. Ezzel szemben az epiphenomenon-elmélet szerint a tudat olyan „valami”, melynek nincs kihatása a többi létezőre. Az a tény, hogy létezzon egy olyan „valami”, mely maga egy következmény (hatás), ugyanakkor amelynek nincs következménye – szintén nehezen érthető. Ezt nevezi Jonas a második ontológiai rejtélynek. (c) A következmény-nélküliség két irányban is érvényes: kifelé a fizikai szféra felé, ugyanakkor befelé, saját kontinuitás felé. Azaz a materialista-determinista értelmezés szerint a lélek (szubjektivitás) egy *„önmagában rejlő káprázat”, ami azonban egy abszolút metafizikai rejtély.* (d) S így Jonas végső soron felteszi a kérdést, hogy mi oka lehet egy olyan „valami” (lélek, tudat, szubjektivitás) kialakulásának, amelynek nincs anyagi oka és nincs anyagi hatása; „színpadra kell-e egyáltalán állnia”. Mi értelme létrehozni „valamit”, ami tulajdonképpen nem is létezik, és amelynek hatalma sincs. Ennek abszurditása már önmagában is hiteltelenné teszi ezt a felfogást. Az epiphenomenológia a gondolkodás tehetetlenségét hangoztatja, s ezzel együtt annak a lehetetlenségét is, hogy önálló elméletté váljon.³³

Jonas a teljes determinizmus lehetetlenségét a következő példán mutatja be. Tegyük fel, hogy egy geometriailag tökéletes kúp csúcspontjával áll egy felületen. Tökéletes szimmetria esetében a kúp elvileg egyensúlyban lehet, de ez egy teljesen ingatag egyensúly. S ez azt jelenti, hogy egy elenyésző hatás is képes kibillenteni a rendszert. A kvantumfizikából és a kaoszelméletből további példák hozhatók arra, hogy a fizikai világ sem teljesen determinált. A

³² Jonas 1984. 209. o

³³ Jonas 1984. 211–6. o

fenti példát folytatva Jonas azt is elképzelhetőnek tartja, hogy az agyban az ilyen materiálisan ingatag egyensúlyokat az ún. akarati hatások³⁴ billentik ki az egyik vagy a másik irányba.

Szerinte a „pusztán fizikai agy” hipotézise (kivéve a holttestet) nem elfogadható. Az (élő) agy nem pusztán egy fizikai rendszer, hanem a fizikai és szellemi erők egysége. Ebben a rendszerben a szubjektivitás nem egy kauzálisan felesleges dolog. Az agyban meglévő fizikai instabilitásokat az akarat mint szellemi erő irányítja. Ebben a helyzetben már a legkisebb erők és hatások is jelentős és meghatározó hatalommal és következménnyel rendelkezhetnek. Jonas szerint ez a rendszer egy evolúciós folyamat révén igencsak komplexsége válhat, s mint ilyen, elérheti az emberre jellemző komplexitást is.³⁵ Tehát Jonas szerint az agy a szabadság szerve, és éppen ezért egyben a szubjektivitás szerve is.

³⁴ Itt megjegyezzük, hogy az akarati hatásnak elvileg két különböző értelmezése is lehetséges: egyrészt nem-anyagi (vagyis szellemi, lelki), másrészt nem-anyagi (vagyis energetikai vagy információs jellegű). Az újkori filozófiától és mechanikától kezdve (s erre jó példa Descartes is) az anyag fogalmát azonosítják a kiterjedéssel rendelkező korpuszkuláris test fogalmával. Ugyanakkor a modern fizika az anyag fogalmát sokkal szélesebb értelemben használja, azaz ide sorolja az energetikai és információs folyamatokat is.

³⁵ Jonas 1984. 217–222. o

AZ AKARAT ARCAI

A MODERN SZEMÉLYISÉG ÉRTELMEZÉSE A JÁTÉKELMÉLETEK METAFIZIKÁJA ALAPJÁN

GARACZI IMRE

Az emberi cselekvések motivációi és indítékai az érdekek és a szenvedélyek kettős kötésében jelennek meg. Mindezekhez képest használjuk azokat a fogalmainkat, amelyek az érdek- és a szenvedélymentességről szólnak. Az érdekek és a szenvedélyek belső szerkezetei legfőképpen a pszichológia és a metafizika segítségével írhatók le. E két viselkedéstípusnak sokféle összefüggése lehetséges: lehet cselekedni érdekből, de szenvedélymentesen; érdekmentesen és szenvedéllyel, szenvedélyesen, de érdek alapján stb... Mindkét fogalomtípussal megjelölt cselekvés alapvető sajátja az emberi létezésnek, s formáját tekintve adottság, tartalma szerint az élet világának fenntartására irányul. Az érdek és a szenvedély ott állnak az emberi psziché mélyén, és hozzásegítenek a világhoz való konkrét viszonyok alakításához.

Céltételező viselkedéseink mögött motívumok és indítékok találhatók, amelyek aktívan irányulnak elérendő vagy megvalósítandó tárgyakra és folyamatokra. Pierre Bourdieu szerint „az „érdek” szó első jelentése pontosan azt jelenti, amit én magam az *illúzió* fogalmán értek, vagyis azt, hogy valamely társadalmi játékot fontosnak tartanak, annak jelentőséget tulajdonítanak, illetve azt, hogy ami a játék során történik, fontos azok számára, akik részt vesznek benne, akik játsszák. Érdekeltnek (*interessé*) lenni annyit tesz, mint ott lenni, részt venni valamiben, tehát elfogadni, hogy érdemes ezt a játékot játszani, megéri a küzdelem a játék közben kialakuló tétekért; jelentése tehát a játék és a tétek létjogosultságának elismerése.”¹

Ha ezt a *játékelméletek* alapján született gondolatot szélesebb értelemben vizsgáljuk, akkor egyértelműen alkalmazhatjuk a gazdasági jellegű cselekvések leírására is, hiszen a gazdasági cselekvésnek érdeken kell alapulnia, benne elérendő célok fogalmazódnak meg, és a tét a siker (profit) elérése, amely vagy bekövetkezik, vagy nem. Mindennek gazdaságtitikai (akarat-filozófiai?) olvasata az, hogy a játék során milyen szabályokat szükséges betartani, és hogyan viszonyulnak egymáshoz a törvényekben és rendeletekben megfogalmazott kötelezettségek, az egyéni és közösségi erkölcsi attitűdök.

¹ Pierre Bourdieu: *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről*. Napvilág Kiadó, Budapest, 2002. 129. o. Fordította Berkovits Balázs (a továbbiakban Bourdieu)

Az antik világ sztoikus filozófusai *ataraxiának* nevezték azt a szenvedélymentességet, amely érzéketlenséget, nyugalmat és nagyfokú közömbösséget feltételezett az egyének viselkedésében. Ennek ellentéte az *illúzió*, ami a cselekvésben való részvétel előzetes indítéka, az a pont, ahol belépünk egy játékba, versenyre kelünk különféle tétek megszerzéséért. Gazdasági és politikai értelemben az illúzió a befektetés létrehozását, a tét megtételét jelenti. Mindez – szociológiai nézőpontból – egy társadalmi mezőben bontakozhat ki.² Bourdieu szerint az adott közösségi vagy gazdasági *játékban* alapvetően fontos az, hogy ki milyen pozíciót foglal el. „A játékhöz jól alkalmazkodott ágenseket a játék hatalmában tartja, és kétségtelenül annál erősebben, minél inkább képesek a játék irányítására. Például azok, akik a játékba beleszülettek, előnyben vannak: van játékerzékük, ezért nem kell a játékból kiábrándulniuk; a jó teniszezőhöz hasonlóan nem oda helyezkednek, ahol a labda éppen van, hanem oda, ahová esni fog; nem ott vannak, és pénzüket sem oda fektetik be, ahova éppen megéri, hanem oda, ahova majd érdemes lesz.”³

Bármely játék alapvetően tartalmazza az *utilitarista* (haszonelvű) szemléletet, azaz az indítékok és motívumok alapján úgy kijelölni a cselekvési pályákat, hogy minél kisebb befektetéssel minél nagyobb megtérülést érjünk el. Más szavakkal: cselekvéseink középpontjában olyan konkrét gazdasági érdekek állnak, amelyeket célracionális kalkulációval, nyereséget elérve valószínűsítünk meg. Bourdieu elemzésében szorosan összefügg az *emberi habitus* és a *társadalmi mező*. Mindebben alapvető fontosságú az időhöz való viszony sajátosságainak érzékelése, s ehhez szükséges felidézni E. Husserl vizsgálódásait az idő típusairól. Szerinte a jövőhöz való viszonyunkat igazából nem képzelhetjük el tervként, mert az vagy létrejön, vagy pedig nem. Ehelyett azt ajánlja, hogy a jövőhöz való kapcsolatunkat feltételezzük inkább az *észlelés előtti felfogás alapján* (protenció), azaz mindezt értelmezzük *kvázi-jelenként*. Ennek a folyamatnak a gyökere az emberi habitusban benne foglalt korábbi tapasztalatok indukcióiból fakad. Pszichológiai szempontból ezt a jelenséget az *interiorizáltság*hoz, a bensővé tételhez lehet hasonlítani. Bourdieu ezt az elvet frappánsan így jellemzi: „Jóllehet nem látom a kocka minden oldalát, a láthatatlan oldalak is jelen vannak valamiképpen, „megjelenítődnek”, amikor az észlelt dologhoz valamilyen vélekedés alapján

² „Minden társadalmi mező, legyen az tudományos, művészi, bürokratikus vagy politikai, arra törekszik, hogy a mező és a benne résztvevők viszonyát a fent elemzett *illúzió* jellemezze. Lehet, hogy a belépők fel akarják forgatni a mezőn belüli erőviszonyokat, ám ezzel is azt bizonyítják, hogy elismerik a játék tétjét, azaz nem közömbösek. Forradalmat csinálni, adott mezőn belül, annyit tesz, hogy hallgatólagosan elismerjük a leglényegesebbet, amit a mező hallgatólagosan megkövetel: fontos számunkra ez a mező és az ott folyó játszma, van annyira fontos, hogy kedvet csináljon felforgatásához.” In. Bourdieu 130. o.

³ In. Bourdieu 131–132. o.

viszonyulunk. A kocka oldalainak létezését (vagy nem létezését) nem egy terv határozza meg, ezek az oldalak kétségkívül léteznek, jelen vannak, mint a közvetlen észlelés vélekedésén alapuló módozata.”⁴

A modern korban az a tendencia figyelhető meg, hogy az egyéni és társadalmi cselekvések szinte mindegyike materiális érdekekre vezethető vissza, azaz bármely emberi művelet, folyamatokban való részvétel, szándéknyilvánítás stb. gazdasági érdekhez köthető. Bourdieu megfogalmazásában a gazdasági mező működési törvényei jelen vannak, és érvényesülnek az életvilág összes más területén is. A *mezőelmélet* már a 19. század második felétől megjelenik a szociológiai és gazdaságelméleti gondolkodásban. Legfontosabb alapelve az, hogy a társadalom élete azonos a fokozatos és minden irányú differenciálódás lehetőségével. Ez azt jelenti, hogy az emberi cselekvések többértelműek, és többfunkciós vonatkozásokban működnek. Minden társadalmi mező (például gazdasági élet, vallás, művészet, divatok stb...) tartalmaz csak rá jellemző autonóm törvényszerűségeket: a gazdasági élet célja a középkorban a fenntartáshoz szükséges javak újratermelése, az újkorban a nyereség (profit) létrehozása (ebben természetesen benne foglaltatik a veszteség vagy bukás lehetősége is), a művészet célja maga a művészet, a vallás pedig valamilyen transzcendens projektum hitelvek alapján való megfogalmazása.⁵

A modern korban alapvető jellegzetességnek tekinthető az, hogy az egyes társadalmi mezők vagy univerzumok szorosan kapcsolódnak egymáshoz, és a legfontosabb közvetítő kategóriává a gazdasági élet vált. Fontos összefüggés itt az érdekek és az eszmék nexusa. Az eszmék alakítják az egyéni és közösségi világképeket, amelyek elérendő célokat jelölnek ki.

A gazdaság és a politikum világához fűződő *erkölcsi viták* fontos elemei egy adott korszak kultúrájának és civilizációjának. Az erkölcsi vita, avagy a különféle erkölcs- és morálemléletek különbözőségeinek konfliktusai a leg-hitelesebb mércéi az egyes korok gazdaság- és politikaelméleteinek. Minderről Alasdair MacIntyre ezt írja *Az erény nyomában* című könyvében: „Azért racionálisan lezárhatatlan a kortárs erkölcsi vita, mert *minden* erkölcsi, sőt az értékekről folytatott minden vita lezárhatatlan racionálisan, és mindig

⁴ In. Bourdieu 133. o.

⁵ „Tehát olyan társadalmi univerzumokkal van dolgunk, amelyeknek egyetlen alapvető törvényük, a többi univerzum *nomoszától* független *nomoszuk* van, vagyis maguknak szabnak törvényt, *autonómok*, és a többi univerzum kritériumaitól és elveitől tökéletesen független ismérvek és elvek alapján értékelik a bennük lejátszódó eseményeket és a tétékért folyó küzdelmeket. Ez az elmélet az ökonomizmus szöges ellentéte, hiszen az minden univerzumra a gazdasági mezőt jellemző *nomoszt* alkalmazza. Az ökonomizmus tehát elsiklik afölött, hogy maga a gazdasági mező is csak a differenciálódás folyamatának köszönhetően jött létre, mégpedig annak tételezésével, hogy a gazdasági jelenségek nem magyarázhatók a családi gazdaságokat irányító törvényekkel – a *philiával*, ahogy Arisztotelész mondta –, és így van ez megfordítva is.” In. Bourdieu 137. o.

is ilyennek kell maradnia. Bizonyos mai erkölcsi viták azért feloldhatatlanok, mert az ilyen erkölcsi viták *minden* korban, a múltban, a jelenben és a jövőben egyaránt feloldhatatlanok maradnak.”⁶

MacIntyre ugyanakkor bemutatja az erkölcsi viták feloldhatatlanságát tagadó érveket is. Ezek közül az első az *értvényességért versengő érvek fogalmi összemérhetetlensége*. Ez azt jelenti, hogy ugyan minden érv valamilyen logikai alapon szerveződik, de ugyanakkor a mögöttük álló normák alapvetően eltérő követelményeket támasztanak. Ezek gyökere a racionális és nem racionális elhatározások különbözősége. A második érv jellegzetessége az, hogy a racionális érvek a *személytelenség* maszkját öltik magukra. Erkölcsi döntésben a személyes felszólítás elfogadása a felszólító és a felszólított közötti emberi, hivatali, katonai stb... kapcsolat alapján nyer elfogadást vagy tagadást: „Tedd ezt és ezt!” A felszólított személy visszakérdez: „Miért tegyem ezt és ezt?” A válaszom: „Mert én így akarom.” Ebben az esetben a felszólított személynek semmiféle érveléssel nem szolgáltam arra, hogy megtegye, amit parancsolok neki, vagy kérek tőle, hacsak neki magának nincs valami különös oka arra, hogy figyelembe vegye kívánságaimat.”⁷

Ugyanakkor a személytelen forma ugyanezen kérdések elhangzásakor nem a személyek függelmi vagy kapcsolati viszonyai alapján szerveződik, hanem valamilyen előzetes megfontolás (például igazságosság, kötelességtudat stb.) révén nyeri el indoklását. MacIntyre hozzáfűzi ehhez azt is, hogy a fenti erkölcsi érvelésmódok párosulhatnak egymással, s mindez annak a lehetőségét fejezi ki, hogy e törekvéseinkben racionális módon alakítsuk ki álláspontunkat. A harmadik érv az *erkölcsi pluralizmus* lehetősége, amely azonban – működését tekintve – eléggé pontatlan, ugyanis a különféle nézőpontok szervezett és indokolt dialógusában, a helytelenül összeállított és harmóniát nélkülöző elvekben s töredékeikben ugyanúgy figyelembe vehető. Ennek az érvelésnek egyik komoly következtetlensége az, hogy a modern gondolkodók a morálfilozófiát nem a történeti összefüggések alapján értékelik. MacIntyre ezt úgy jellemzi, mintha a *különböző korok filozófusai – egymás számára és a mi számunkra is – kortárs gondolkodók lennének*. Ebből arra következtet, hogy Platón, Hume vagy Mill gondolkodása *hamis függetlenségre tesz szert az adott kultúra más részeivel szemben*. Így ellentétes egymással az empirikus történetírás és az adott kor filozófiája, azaz szükséges az összefüggés egy erkölcsfilozófiai gondolkodásmód saját története és a hagyományos történetírás között. Mindez lehetőséget nyújt MacIntyre számára abban, hogy kiemelve a korunkat jellemző egyik filozófiai elv, az *emotivizmus* jelentőségét. Eszerint minden erkölcsi értékítélet *pusztán preferenciá-*

⁶ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 26. o.
Fordította Bíróiné Kaszás Éva (a továbbiakban: MacIntyre)

⁷ In. MacIntyre 22. o.

kat, attitűdöket vagy érzéseket fejez ki. Itt a lényeg az erkölcsi és a tényszerű ítéletek kapcsolataiban ragadható meg. Ezeket fogalmilag úgy különíthetjük el, hogy a tényítéletek, amelyek racionális kritériumok alapján igazak vagy hamisak, megkülönböztethetők az erkölcsi ítéletektől, amelyek elsősorban attitűdökön és érzéseken alapulhatnak.

Tehát az emotivizmus legfőbb lényege, hogy képesek vagyunk minden értékítéletet bemutatni, vizsgálat tárgyává tenni, s ebből fakadóan – racionális szempontból – lezárhatatlanok az erkölcsi diszkussziók. Gondolatmenete végén MacIntyre kijelenti, hogy az emotivizmus különféle *filozófiai álruhákban bukkan fel*, s ennek következtében az elméletek küzdőterében úgy tűnik, *mintha az emotivizmus igaz lenne*. Mindebből az következik, hogy ez az elv egyrészt jelen van a kultúra szinte minden területén, másrészt az erkölcsről csak az adott korhoz kötötten lehet beszélni, s érvényes megfogalmazásokat tenni, azaz nem lehetséges a korábbi történeti korok gyakorlati erkölceit rendszerezés nélkül, összekeverve alkalmazni. Mindez azért is fontos korunk gazdaságtikai és személyiség- vagy akaratfilozófiai kérdéseit is illetően, mert ahhoz, hogy reális és érvényes erkölcsi értékítéleteket alkothassunk, alapvetően szükséges megkülönböztetnünk jelenkorunk elméleti ismereteit az etika és az erkölcs történetétől.

Az emotivizmus mint komplex társadalmi jelenség, fontos összetevője a gazdaság világában is megjelenő manipulációs technikák megkülönböztetésének. Szerepe van a társadalmi, a gazdasági és a bürokratikus szervezetek életében, ugyanis a különféle munkafeladatok humán erőforrás-háttérét és a tömegtársadalom fogvasztásra készítését egyaránt jelentősen befolyásolják az emotivista manipulációk. MacIntyre Max Weber elmélete alapján közelíti meg a hatékonyság és a tekintély összefüggéseinek erkölcsi kritériumait.⁸

Weber emotivizmusának kiemelt eleme – a manipulatív és a nem manipulatív társadalmi viszonyok vonatkozásában – a *hatalom* és a *tekintély* elve közötti ellentét feloldása. „Weber nézete szerint ugyanis a tekintély egyetlen típusa sem hivatkozhat racionális kritériumokra ön maga igazolása céljából,

⁸ „Az egyik nyilvánvalóan fontos összefüggést a szervezetek élete nyújtja, azoké a bürokratikus struktúráké, amelyek – akár magántestületek, akár kormányzati szervezetek formájában – kortársaink oly nagy részének munkafadatait meghatározzák. Szembetűnő az ellentét, ha életükkel a gazdag esztétálekkel életét állítjuk szembe. Az utóbbi dűskál a vagyonban, és fáradhatatlanul keresi azokat a célokat, amelyekre vagyonát felhasználhatja. A szervezet azonban jellemzően szűkös erőforrásokért verseng, hogy azokat előre meghatározott céljai szolgálatába állítsa. Ezért a menedzserek alapvető feladata az, hogy a lehető leghatékonyabban irányítsák intézményiük rendelkezésre álló emberi és tárgyi erőforrásait e célok elérése érdekében. Minden egyes bürokratikus szervezet megtestesíti a költség és haszon bizonyos explicit vagy implicit definícióját, amelyek alapján levezethetők a hatékonyság kritériumai. A bürokratikus racionalitás az eszközök célokhoz való gazdaságos és hatékony illesztésének racionalitása.” In. MacIntyre 44. o.

azt a bürokratikus tekintélyt kivéve, mely pontosan saját *hatékonyására* hivatkozik. S ez a hivatkozás épp azt tanúsítja, hogy a bürokratikus tekintély nem más, mint sikeres hatalom.”⁹ Ehhez kapcsolódóan MacIntyre külön kiemeli a bürokrácia és a menedzseri tekintély összefüggését. Például a menedzser érvelése a dolgozók motívumainak befolyásolására irányul, így egy vitában a beosztottakat olyan előfeltevésekhez vezeti érveivel, amelyek alapján, a vita végén az ő érdekeit képviselik majd.

Az erkölcsi értékek indítékaival összefüggésben fontos megkülönböztetnünk a *társadalmi szerepeket* és az *egyéni karaktereket*. Az utóbbi vállalja fel az adott társadalmi szerepet, mely – megvalósulva – visszahat az egyéni karakterekre. Az egyes egyéni karakterek a közösség és a kultúra mintái alapján alakítják ki *karakterkészleteiket*. A fő kérdés az, hogy a társadalmi folyamatokba bekapcsolódó szerepekben milyen módon érvényesülnek az egyes egyéni karakterek. „A karaktereknek van egy másik figyelemre méltó dimenziójuk is. Ők, hogy úgy mondjam, kultúrájuk erkölcsi képviselői, mégpedig amiatt, ahogyan rajtuk keresztül testet öltenek a társadalmi világban az erkölcsi és metafizikai eszmék. A *karakterek* a morálfilozófiák által viselt maszkok.”¹⁰

A valamilyen karaktert megtestesítő személyiséget az adott közösségben tisztelet övezi, hiszen kulturális, gazdasági és erkölcsi ideált képvisel. Ebben a formában összekapcsolódik a *szerep* és a *személyiség*. „Elvárás, hogy a társadalmi és a lélektani típus egybeessen. A *karakter* erkölcsileg legitimál egy társadalmi létmódot.”¹¹

Korunk globalizációs világában az egyes karakterekben az emotívizmus úgy jelenik meg, hogy megkülönböztetést nyer a racionális és a nem racionális közösségi beszédmódok közötti kapcsolat. Az emotívizmus a menedzseri karakterekben megszünteti a különbséget a manipulatív és nem manipulatív viszonyok között. Ennek érdekében a technokrata hatékonysága áll tevékenysége középpontjában, s csak egyetlen lehetősége van: a befektetésből nyereséget kovácsolni. A menedzser alakja önmaga számára megkérdőjelezhetetlen, és kerüli az erkölcsi összeütközéseket. Az emotívizmus további jellemzője, hogy korunk társadalmi világában egyfajta kettéhasadás tapasztalható a szervezetek és a személyes ének között. Az előbbi olyan kijelölt célokat valósít meg, amelyek racionálisan nem vizsgálhatók, míg az utóbbi az értékekre vonatkozó ítéleteket és vitákat állítja a fókuszba. E két formát elemzők gyakorta jelenítik meg ezt úgy, mint a kollektívizmus és az individualizmus szembenállását. Mindez a gyakorlati életben úgy jelenik meg, hogy *ingadozás tapasztalható az egyéni szabadságélmények és az önérdekek kollek-*

⁹ In. MacIntyre 45. o.

¹⁰ In. MacIntyre 47. o.

¹¹ In. MacIntyre 49. o.

tivista kontrolljai között. Hogy egy társadalomban éppen melyik forma válik túlnyomóvá, annak számtalan történeti, gazdasági, politikai és kulturális oka lehet. Bármelyik típus „győzelme”, és hosszabb időszakra rögzülése egy társadalomban, egyformán káros.

Összegezve MacIntyre eszmefuttatását napjaink erkölcsi vitáinak természetéről, az emotivizmussal kapcsolatban megállapíthatjuk, hogy napjaink gazdaságtikai kérdésfeltevései a kapitalizmus elmúlt négyszáz esztendejének szerves következményeként értékelhetők. A reális és időszerű erkölcsi értékítélet kialakításához alapvető feltétel az, hogy a Platón óta időtlennek tűnő erkölcsi fogalmakat mindig az adott történelmi és társadalmi szituáció összefüggésrendszerébe helyezzük. Tekintettel kell lennünk arra, hogy az elmúlt két- és félezer évben használt etikai tartalmú kifejezéseink – fontos árnyalataikat és vonatkoztatási pozícióikat tekintve – minden korban mást és mást jelentettek. *Ezért az én, a személyiség, a karakter szerepeinek történetét szoros összefüggésben kell vizsgálnunk a használt nyelvezetek történetével, hiszen csak így tehetünk releváns megállapítást.* Ne essünk abba a hibába, hogy eltérő háttérű és logikájú fogalmakat próbálunk összemérni. Kritikai szempontból szükséges, hogy a végső elveket – mint legalapvetőbb erkölcsi elveket – elkülönítsük aszerint, hogy általánosságban hivatkozunk rájuk, avagy a konkrét szituáció szerepeiben vizsgáljuk őket. Ne feledkezzünk meg arról sem, hogy az erény gyakorlása bármely helyzetben a szenvedélyek, a vágyak, a kötelesség és a jóság keresztmetszeteiben valósul meg. Az emberi cselekvések zöme ugyanis cél-eszközrendszerben realizálódik. Ám az is igaz, hogy etikai elvek reflektálása már önmagában is értéknek tekinthető. Tehát az erények gyakorlása egyrészt szituációhoz kötötten, másrészt önmagáért is fontos. Az erényesség felvállalása olyan jártasságot jelent, amelynek során kifejeződik a tradíciókhoz való viszonyunk, szűkebb és tágabb közösségünkben elfoglalt helyünk, s ebből fakadnak további képességeink a felmerülő problémák megoldására

A gazdasági magatartás pszichológiai alapjai valahol az érdekek és a szenvedélyek között helyezkednek el. Ezzel kapcsolatban Albert O. Hirschman megjegyzi, hogy „Az az elgondolás, hogy az érdeket az emberi magatartás uralkodó indítékának lehet tekinteni, meglehetősen szellemi izgalmat váltott ki: végre megtalálták az életképes társadalmi rend valós alapját. Az érdek kormányozta világ nemcsak hogy elkerülhetővé tette ama államok túlságosan sokat követelő modelljét, „amelyek a valóságban soha nem voltak, és amilyenekről nem is tudtunk”; de, vélték sokan, számos önálló előnye is van.”¹²

¹² Albert O. Hirschman: *Az érdekek és a szenvedélyek. Politikai érvek a kapitalizmus mellett annak győzelme előtt.* József Műhely Kiadó, Budapest, 1998. 55–56. o. Fordította Pásztor Péter (a továbbiakban: Hirschman)

Az érdek fogalmának előnyei közül legfőképpen a *kiszámíthatóságot* emelhetjük ki. Filozófusok, szociológusok és egyéb társadalomkutatók szerint az önérdek vezérelte személyiség kívánatosabb módon képes megvalósítani az erényes magatartást és a közérdek iránti elkötelezettséget is. Az érdekek alapján kormányozott modern világot általában a szenvedélyek vezette világgal hasonlítják össze. Ezen felül a kapitalizmus a legszorosabban kapcsolódik az érdekelttség fogalmához, hiszen ennek szigorú képviselője adja az esélyt a befektetésből származó nyereség eléréséhez. A szenvedély irányította ember pedig érzelmei egyirányúsága miatt vakká válik, s nem alkalmas a társadalom folyamataiban való sikeres részvételre. Az *érdekek tana* a modern kor kezdetétől átszővi az egyéni és társadalmi életet, valamint az intézmények működését. „Mint magát az érdek fogalmát, az *érdekek egyensúlyát* is kiemelték Angliában eredeti, kormányzásművészeti összefüggéséből – ebből született a „hatalmi egyensúly” gondolata –, és az ellentétéktől terhes, belső helyzet kapcsán emlegették. A restauráció után és a vallási türelemről folytatott viták során sokan úgy vélekedtek, hogy a köz javára válna, ha sokféle érdek élne együtt, még ha olykor bizonyos feszültségek közepette is.”¹³

Természetesen az érdek fogalma legfőképpen a gazdasági műveletekkel kapcsolatban terjedt el. Ismertté vált Európában az a merkantilista nézet, hogy a kereskedelem növekedése segíti elő leginkább a társadalmat, a politika és az erkölcsök pozitív változásait. Ebben nyilvánvalóan a legfontosabb tényező a kiszámíthatóság volt. Ezt az elvet John Locke 17. századi angol filozófus úgy jellemzi, hogy „a kormányzat alatt élő emberek szabadsága... ne legyen alávetve egy másik ember változékony, bizonytalan, ismeretlen és önkényes akaratának.”¹⁴

A 19. század végére a pénzzel kapcsolatos szenvedélyeknek már elég széles irodalma bontakozott ki. 1900-ban jelent meg Georg Simmel: *A pénz filozófiája* című monumentális elemzése, amelyben analitikus és szintetikus módszerrel mutatja be az emberiség történetének kronológiája alapján azt a folyamatot, melynek során a pénz, mint egyszerű gazdasági értékmérő, a modern korra az emberi életvilág legfontosabb tartalmává vált. Kiindulópontja a következő: „Ahogy gondolataimnak az általánosan értett beszéd formáját kell öltetniük ahhoz, hogy ezen a kerülő úton előmozdíthassák gyakorlati céljaim megvalósítását, úgy kell cselekvésemnek vagy birtoklásomnak is a pénzérték formáját felvennie, hogy további *akarásomat* (kiemelés tőlem. G. I.) szolgálhassa. A pénz a legtisztább formában vett szerszám, mégpedig a fent meghatározott fajtából: a pénz olyan intézmény, amelybe az egyén tevékenységét és birtoklását becsatornázza, hogy rajta átfolyatva érjen el

¹³ In. Hirschman 58. o.

¹⁴ John Locke: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1986. 127. o. Fordította Endreffy Zoltán

olyan célokat, amelyek a közvetlenül rájuk irányuló fáradozással elérhetetlenek volnának. Az a tény, hogy bárki közvetlenül ténykedhet vele, még egyértelműbben emeli ki szerszámjellegét...”¹⁵

Az ember és pénz viszonyában az utóbbi tartalma nemcsak azt jelenti közvetlenül, hogy a pénztárcánkban vagy a kezünkben tartjuk, hanem mint *értékjel, beépült a szubjektumok közötti normákba*, és a legfőbb tulajdonsága az, hogy elvileg – a mennyiség függvényében – korlátlan célok megvalósítását teszi lehetővé. A pénz fogalma eredetileg igen messze állt az ember szellemi erejének minőségeitől, hiszen például a vallásokhoz vagy a kultúra intézményeihez kötődve lényük egészével voltak képesek kifejezni céljaikat, s ennyiben távol álltak az eszközjellegtől. A pénz azonban csak eszközjellegével minősíthető, és nem kötődik tartalmilag semmiképpen azokhoz a célokhoz, amelyeket meg tudunk valósítani a segítségével. „Teljesen közömbösen áll az objektumok felett, minthogy tőlük még elválasztja azt a csere mozzanata: amit ugyanis a pénz mint egész közvetít, az nem az objektum birtoklása, hanem az objektumok kicserélése egymással. Tökélyre vitt formáiban a pénz az abszolút eszköz, mert egyrészt teleológiaiilag teljesen meghatározott, s elutasít minden, másfajta láncolatból eredő meghatározottságot, másrészt viszont a céllal szemben is csupán tisztán eszköz és szerszám, lényegét illetően nem határozza meg előre semmiféle egyedi cél, s a célok sorával szemben az átmenet teljesen közömbös pontjaként lép fel.”¹⁶

A pénz tartalma és formája tökéletesen azonos absztrakt képzetével, és így tölti be a *közvetett lény* fogalmát. A pénz fogalma az emberi célok metszéspontjaiban áll. A célok feltételezik az eszköz rendelkezésre állását, az eszközök pedig elősegítik a célok kialakítását. A pénz birtoklása alkalmat ad a hozzá kapcsolódó szenvedély és vágy tárgyszerűsítésére. Lehetővé teszi a relatív választást, hiszen az egyik árucikk helyett akár egy másikat is választhatunk, s így – mivel a pénz nem kötődik egyetlen konkrét célhoz sem – ereje és hatalma a célok összességére vonatkozik. Tehát a pénz nem rendelkezik önálló tartalommal. A szubjektumnak a pénzhez kötődő belső alapviszonya az, hogy rendszeresen használatba vegye, vásároljon, befektessen vele.

Itt érdemes összevetni a pénzkapcsolatban megvalósuló viszonyt a szeretet alapján kialakult nexussal. Ebben az esetben az a fél élvez előnyösebb helyzetet, akiben kisebb a szeretet foka, hiszen a másik fél magasabb fokú, odaadóbb érzelmei miatt kevésbé alkalmas a kapcsolat kihasználására.¹⁷ A

¹⁵ Georg Simmel: *A pénz filozófiája*. Osiris Kiadó, Budapest, 2004. 235–236. o. Fordította Berényi Gábor (a továbbiakban: Simmel)

¹⁶ In. Simmel 236. o.

¹⁷ „Így mégis megteremtődik valamilyen igazságosság: minthogy a vágyakozás mértéke az elérhető boldogság mértékének felel meg, úgy igazságos, hogy a viszony alakulásában a kevésbé erősen vágyakozónak legyen valamilyen külön előnye – amelyet

pénz birtoklása jellegzetes karakterjegyeit alakítja ki a tőkések személyiségének. A bankárok, nagytőkések azt az előnyt is élvezik, hogy gazdasági válságok során sem kerülnek veszélybe, mert ezekből is hasznot húznak. Éppen ezért is kötődnek a társadalmi közgondolkodásban negatív erkölcsi tartalmak a pénzemberekről alkotott véleményekhez. Először is felmerül rögtön a gyanú, hogy hogyan jutott vagyonához, miképpen gazdagodott meg ilyen gyorsan. Tehát a társadalom tagjai a pénzember jellemét illetően rendszeresen élnek a gyanúperrel. A negatív véleményt erősítették a különféle irodalmi alkotások, amelyek a kapzsi, harácsoló, kizsákmányoló és kegyetlen uzsorásokat, bankárokat és tőkéseket mutatták be (pl. Molière és Balzac művei). E rossz érzés mögött a pénz filozófiájának legfontosabb alapvonása, a *pártatlanság* áll. Így történt meg több háborúban is az az eset, hogy egyes bankok a szemben álló felek mindegyikének nyújtottak hitelt, illetve adtak el hadi felszereléseket. De ugyanilyen kétes helyzet volt az, amikor Kiss Ernő, a magyar szabadságharc tábornoka hitelt folyósított Haynaunak, aki ezt még nem fizette vissza akkor, amikor a tábornokot kivégeztette az aradi vértanúkkal együtt.

Simmel rámutat a pénz azon tulajdonságaira is, amelyek nagymértékben befolyásolják az emberi jellemeket. „A jellegtelennek mondott emberekben az a lényeges, hogy nem a személyek, dolgok vagy gondolatok belső és tartalmi méltósága határozza meg őket, hanem a mennyiségi hatalom lesz úrrá rajtuk, amellyel az egyes ember lenyűgözi őket. Emiatt a pénz minden konkrét tartalomtól megfosztott s a tiszta mennyiségben rejlő jellege az, ami neki és a csak általa mozgatott embereknek a jellegtelenség színezetét kölcsönzi – ez szinte logikailag szükségszerű árnyoldala a pénzügylet említett előnyeinek s annak, hogy *a pénz értéke nagyobbnak számít a minőségi értékekhez képest.*” (Kiemelés tőlem. G.I.)¹⁸

A modernitás korára egyértelművé vált e két érték egyre szélesülő ellentéte, s gyakorta kerülünk olyan helyzetbe, hogy döntenünk kell. Mit válasszunk? A pénzzel megszerezhető anyagi javakat, avagy a magasabb emberi minőséget jelentő szellemi-lelki összetevőket? Természetesen ez a választás nem ilyen egyszerű. Hiszen a mindennapi élet átláthatatlan összeszövöttsége miatt úgy érezzük, hogy *biztosra kell mennünk*, s így az anyagiak mellett döntünk, s főképpen akkor, ha ezekhez szellemi javak is kötődnek. Természetesen ezen az úton hamar eljuthatunk a kapitalizmus tőke- és pénzközpontúságának tagadásához, ám ez már jó ideje csak illúzió lehet, hiszen ez a világrend az elmúlt négy száz esztendő során oly mértékben vált alappá; és ágyazódott be planetáris értelemben a mindennapi életbe, hogy bármilyen magas minőségű

rendszerint ki is tud kényszeríteni, lévén hogy ő képes várakozni, visszafogottnak lenni, feltételeket szabni.” In. Simmel 243. o.

¹⁸ In. Simmel 244. o.

szellemi-egzisztenciális létformát óhajtunk magunknak, a jelenlegi világ-egészből, mint kapitalizmusból, kivonulni nem lehetséges.

A gazdagság, vagyon birtoklásához abban az esetben, ha nem vizsgáljuk származásának mikéntjét, hozzákötődik a tiszteletreméltóság és a tehetőség fogalma. A gazdagság bizonyos fokig erkölcsi érdemnek is számít: ez nemcsak a tiszteletreméltóság fogalmában fejeződik ki, vagy abban, hogy a jómódú embereket a köznyelv „tiszteségesnek”, „jobb közönségnek” nevezi, hanem az ennek megfelelő jelenségben is: a szegényt úgy kezelik, mintha tartozna valamivel, hogy a koldust *dühödten* kergetik el, hogy még jólelkű emberek is úgy vélik, jogosan és magától értetődően magasabb rendűek a szegényeknél. A gazdagság, a vagyon megléte és személyhez kötöttsége a kívülállók számára kialakítja a hatalom képzetét, hiszen a gazdasági erő maximális potencialitást biztosít, és korlátlan befolyásra adhat alapot.¹⁹

A vallás és a pénzügyi hatalom kapcsolatának érdekes formája az a közép-kor végén kibontakozott szokásrend, hogy gazdag emberek különféle szentek tanításaihoz kötött *testvériségekben* tömörültek. E szervezeteket az egyház felügyelte, s az volt a céljuk, hogy a gazdagabb emberek így biztosabban hozzájussanak a lelki üdvösséghez. Egy idő után az egyház lehetővé tette, hogy a vagyonosok akár több testvériség tagjai is lehessenek, s ezáltal nagyobb a valószínűsége a lelki üdvöz való hozzájutásnak. Természetesen a tagság a vagyon mértékéhez volt kötött. Így láthatjuk, hogy a transzcendens lelki tartalom megszerzésének vágya hogyan került bele egy materiális áruáramlatba.

A pénz birtoklása fontos eleme az egyén társadalmi státuszának. Egyes társadalmi formákban a pénzzel való foglalkozás egyfajta kivezető utat jelentett a társadalmi és erkölcsi értelemben vett alávetettségéből. Például a Római Birodalom késői korszakában azok a felszabadított rabszolgák, akik nem kaphattak teljes polgárjogot, gazdasági ügyletekkel kezdtek foglalkozni, s jómódú kereskedők, bankárok, bérlők vagy latifundium-tulajdonosok lettek. Ugyanígy váltak alávetett és üldözött helyzetből az örmények és a mórok kiváló kereskedőnéppé. Ez a helyzet jellemezte a 17. századi francia hugenottákat és az angol kvékereket, de a zsidóság is üldöztetés körülmények között, zárt társadalmi formában, hasonló funkciót töltött be. Ugyanakkor az antik spártaiak, akik a teljes gazdasági önállóságra rendezkedtek be, és azzal korlátozták a csereérték kialakulását, hogy vaspénzt használtak, a történetírók szerint szenvedélyesen kapzsi magatartást tanúsítottak. Tehát mindezek alapján látható, hogy a pénzzel való foglalatosság gyakorta a társadalomból való kiszorítottság vagy maradványelv alapján vált követendővé egyes közösségekben. Olyan földrajzi környezet lakói, akiknek birtokában természetlen földek

¹⁹ „A tiszta potencialitás, ami a pénzben megnyilvánul, amennyiben az pusztán eszköz, egységes hatalom- és jelentőségképzetté sűrűsödik, amely konkrét hatalomként és jelentőségként is hat a pénz birtokosa javára.” In: Simmel 247. o.

voltak, kényszerből kezdtek kereskedni, pénzügyleteket indítani, annak érdekében, hogy egzisztenciájukat fenntarthassák, s amikor beindult az üzlet, jóval előnyösebb gazdasági pozíciókba kerültek, mint korábban a jól termő földek birtokosai. Erre a folyamatra még számtalan példát sorolhatnánk.²⁰

A kapitalizmus fogalmához – etikai szempontból – elsősorban olyan gondolatársítások járulnak, amik szerint ez a kegyetlen és kíméletlen pénzügyi érdekek érvényesítésének világa, ahol „a nagy hal megeszi a kis halat”, s az emberiség egyre inkább az anyagi és pénzügyi érdekek elsődlegessége miatt tévútra került. A 17-18. században ezzel szemben, elsősorban angol morálfilozófusok munkássága nyomán kialakult egy olyan irányzat, amely a kapitalizmus kíméletlen érdekvilágát *szelíd*nek és *ártatlannak* vélte. Ennek alapja az az elv, amely a pénzszerzést a mindennapi szenvedélyen kívüli dimenzióba helyezte. A másik oka ennek, hogy ebben az időszakban még erősen éltek különféle arisztokratikus eszmények, amelyek szintén ártatlannak ítélték a haszonszerzésre irányuló tevékenységet. Ugyancsak benne voltak a köztudatban azok a régi lovagi legendák, amelyek azt tartották, hogy a nemesember harccal becsületesen, tisztességesen és jogosan jut hozzá vagyonához, ugyanakkor a közrendű ember által végzett munkát semmire sem tartották, lenézték.

Mindezzel párhuzamosan a közgondolkodásban elterjedt az is, hogy a kereskedelem kapitalista típusa nagyban hozzá fog járulni ahhoz, hogy a nemzetek egymásra találjanak, s így kevesebb lesz a konfliktus és a háború. Ez a jelenség azt mutatja, hogy az érdek és a szenvedély vezette *akarat* vonatkozásában egyfajta egyensúlyi állapot volt tapasztalható, és részletesen megkülönböztették egymástól a hasznos és a haszontalan szenvedélyeket. A brit morálfilozófusok közül Shaftesbury dolgozott ki érzelmen- és szenvedélyelméletet. Elemzéseinek középpontjában kiemelkedően fontosnak tartja a jó szándék és a nagylelkűség szerepét a magán- és a közéletben. Megkülönbözteti a pozitív és a negatív indulatokat, és így foglalja össze vagyonszerzéssel kapcsolatos nézetét: „Ha mérsékeltén és józan mértékkel törekszünk rá (a vagyonszerzésre), ha nem szenvedélyesen hajszoljuk..., akkor ebben a törekvésben semmi nincs, ami ne férne meg az erénnyel, sőt, ami ne lenne a társadalom számára megfelelő és jótékony... De ha végül valóságos *szenvedéllyé* nő, éppoly nagy kárt és bajt okoz magának a személynek, mint a

²⁰ „Abban az időszakban, amikor a „tisztességtelenség” átka legerősebben nehezedett bizonyos foglalkozásokra, a pénz mégis elfogadták még a hóhértól is, habár lehetőleg kerestek egy becsületes embert, akinek előbb odaadták, hogy érintse meg! Ezt a mindent leküzdő hatalmat belátva védelmezte Macaulay a zsidók emancipációját, mondván, hogy értelmetlen volna megtagadni tőlük a politikai jogokat, hiszen pénzüik révén lényegében már úgys a birtokában vannak.” In. Simmel 254. o.

köznek. Az ilyen ember a valóságban önmaga zsarnoka, és súlyosabban árt saját magának, mint ahogy az emberiségnek valaha is ártani tud.”²¹

Tehát a brit morálfilozófus egyfajta korlátozott, józan szenvedélyt, *természetes indulatot* tart hasznosnak a pénzügyi, kereskedelmi műveletekkel kapcsolatban. Mindez pszichológiailag azt is feltételezi, hogy a gazdasági műveletekben részt vevő személyek higgadtan, kimértén, vágyaikat uralva képesek a gazdasági tevékenységet művelni. A különféle szenvedélyek megkülönböztetését David Hume már az érdekek oldaláról közelíti meg, de ő is adós maradt azzal, hogy mindezt hogyan lehet kordában tartani a piaci műveletek nyereségközpontú világában. „Tehát különbséget kell tennünk a higgadt és a gyenge szenvedély között csakúgy, mint a heves és az erős között.”²² Mindezek alapján az anyagi javak megszerzése ésszerű tevékenység, melynek műveléséhez az szükséges, hogy lelki háttereinket higgadt, de erős szenvedélyek uralják. A brit morálfilozófia szelid és ártatlan felfogású kapitalizmusa pszichológiailag kapcsolódik a kor fontos szellemi mozgalmához, a *szenzitivizmus*hoz. Az érdekek metszéspontjaiban ott állnak az érzelmek és a szenvedélyek. Ez a tendencia nagyjából az ipari forradalom kezdetéig tartott, s ekkorra már az érdekek háttérbe szorították a szenvedélyeket és az érzelmeket; legalábbis a pénzügyi műveletekben.

Simmel olvasatában a csereérték vonatkozásában a minőségek legracionálisabban a célokkal függenek össze. Ennek alapja az, hogy a csereérték művelete – mint közömbös eszköz – értékes cél megvalósítására irányul, s így a végcél, mint abszolútum, a hozzá szükséges eszköz pedig mint viszonylagos jelenik meg. Az abszolút itt azt jelenti, hogy olyan érték tételeződik a célban, amely a megvalósítás folyamata végén nyugalmat jelent a személyiség számára. A célok és megvalósulásuk a mindennapi életben viszonylagosak, hiszen a megvalósított cél értéke elhalványul abban az esetben, ha világossá válik előttünk az, hogy ezt más eszközökkel gyorsabban és eredményesebben érhetjük volna el. A gazdasági célok kijelölése szoros kapcsolatban áll az ember személyiségéből fakadó érdeklődésével, s mindez kapcsolódik vagy ütközik a megvalósítás során a dolgok természetével. Ugyanakkor Simmel arra is rámutat, hogy a célok kijelölése nagyfokú spontaneitást is feltételez, s ebből következően a kitűzött cél értékéből lélektanilag a megvalósítás eszközei is részesülhetnek.

Mindez frappánsan jellemzi a pénz lényegének belső megosztottságát, azaz egyrészt *abszolút eszköz*, de pszichológiai szempontból *abszolút célként* is szerepel. Ebből fakad az az első pillanatban ellentmondásosnak látszó

²¹ A. A. C. Shaftesbury: *Értekezés az erényről és az érdemről*. Európa Kiadó, Magyar Helikon, Budapest, 1969. 123. o. Fordította Aniot Judit

²² David Hume: *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. 550. o. Fordította Bence György

kettős követelmény, hogy „Úgy kell kezelnünk az életet, mintha minden pillanata végcél lenne, mindegyiket oly fontosnak kell tartanunk, mintha az élet tulajdonképpen ennek kedvéért tartana eddig; egyszersmind: életünket úgy kell folytatnunk, mintha egyetlen pillanata sem lenne végső, érték-érzésünk egyiknél sem horgonyozhat le, mindegyiknek átmenetül és eszközül kell szolgálnia magasabb s egyre magasabb lépcsőfokok felé.”²³

A gazdasági műveletekben megjelenő értéktudat számára a modernitás korában a pénz fogalma abszolúttá vált, s ez az emberiség története során a gazdasági rendszerek paradigmális fordulataival kapcsolódik össze. Például a modern kor előtti gazdaságokban a pénz eszközzellege elsősorban a *fogyasztásra* irányult, míg az elmúlt négyszáz esztendő során már a *termelés* alapjává is vált. Ennek hátterében az az egyszerű indok áll, hogy az antik és a középkori termelés mezőgazdasági jellegű volt, a gazdasági és technikai változások viszonylag lassan következtek be, míg utóbb a gyorsan fejlődő ipar és világkereskedelem korában az agrárvilág szerepe másodlagossá, kiegészítővé vált a tőkemozgások tekintetében. Klasszikus példa erre az összefüggésre, hogy az athéni demokráciában a politikai funkciókért, valamint a színházi előadásokon való részvételért fizetséget kaptak a polgárok. Így a szegények és a munkanélküliek túlsúlyba kerültek a közéletben a gazdagokkal szemben, s mivel nem voltak magánügyletek, ezért jogaik nyilvános gyakorlására több idejük maradt. Tehát a szegények vonatkozásában, a közéletben való részvétel nem mellékes célja volt az, hogy megélhetésüket biztosítani tudják, azaz legfőképpen a fogyasztásukat finanszírozták, s így a termeléssel nem kerültek kapcsolatba közvetlenül.

Érdekes összefüggése a személyiség pszichológiájának az a tény, hogy a katolikus egyház a középkor végéig – kevés kivételtől eltekintve – egyházjogi törvényekkel rendkívül szigorúan tiltotta a kamatszédést, amelyet az ördög művének tekintettek. A kamat ugyanis a legtökéletesebb módon mutatott rá az elvont tisztaságú pénzügyletre, az értékjel semlegességére. Ezzel kapcsolatban jelenik meg a középkorban az uzorás pénzsóvár és fősvény alakja.²⁴ Így jutunk el a pénz és a hatalom kérdéséhez. A pénz hatalmi ereje általában olyan ökonomiai környezetben érzékelhető leginkább, ahol még a pénzzel való gazdálkodás nem jutott el a fejlett formáig. A mai kultúrákban viszont a pénz hatalma a társadalom bármely területén élőket engedelmességre inti.

A pénz és a hatalom kapcsolata a 19. századi közgondolkodásban gyakorta kötődik a gazdag, befolyásos és fősvény öregember alakjához. (E tendencia

²³ In. Simmel 267. o.

²⁴ „A pénzsóvárság és a fősvényiség jelensége korántsem esik egybe, bárha alapjuk, a pénz abszolút célként értékelése, közös. Mint valamennyi, a pénzből fakadó jelenség, mindkét jelenség olyan tendenciák kifejlődésének sajátos lépcsőfokai, amelyek alacsonyabb vagy magasabb fokozatai más tartalmak kapcsán is megfigyelhetők.” In. Simmel 276. o.

előzményei már Boccaccionál fellelhetők.) Az időskori fősvénység pszichológiai alapja egyrészt az, hogy fokozatosan elhalványul az élet érzéki és élvezeti jellege, másrészt csökken a hosszú távú és aktív célok megvalósításának igénye, s mindezek helyett a hatalom megtartása és a befolyás növelése válik középpontivá az összegyűjtött vagyon segítségével. „A fősvénység legtisztább formája inkább az, amelyben az akarat valóban nem lép túl a pénzen, még el sem játszik a gondolattal, hogy az valami másnak az eszköze lehetne, hanem végleges és abszolút kielégítő értéknek érzi azt a hatalmat, amelyet éppen mint nem elköltött pénz képvisel.”²⁵ Talán attól félnek az ilyen tiszta fősvények, hogy ha pénzüket különféle javakra váltanák, akkor hatalmuk ereje csökkenne vagy megszűnne. Természetesen mindez nem zárja ki azt, hogy szegény ember is lehet fősvény – önmagával és másokkal szemben. Simmel szerint ennek a karakternek legfőbb jellemzője az, hogy *a célt felejtik el az eszköz kedvéért*. A pénz és hatalom viszonyában így legfőképpen az ember külsődlegességéhez, anyagiasságához való kötődés jelenik meg, s mindezzel ellentétben az a szemlélet, ami az antikvitás óta szintén jelen van az emberiség történetében vallásos és profán módon egyaránt: ez a pénzügyi világ elutasítása, a szegénység vállalása a lélek üdvéért. Ez valósult meg az őskereszténység szemléletében, ahol közömbös magatartást tanúsítottak – a vallás tanításai alapján – az anyagi javakkal szemben. Az ilyen és ehhez hasonló aszketikus felfogások végigkísérik az emberiség történetét egészen napjainkig. Ugyanez jelenik meg a buddhizmusban; amikor valaki tagjává válik a közösségnek, megszűnik kapcsolata az anyagi javakkal. Ebben a gondolkodásmódban a pénz és a vagyon képzete irtózatossá és ördögi világgá válik, amelytől félni kell a legnagyobb értéknek tartott szegénységet. A szegénység fogadalmaként így a világ sokféleségét nem a pénzen keresztül, hanem a lélek önálló gazdagságán keresztül kereste. Ezért is váltott ki heves ellenreakciókat, főleg a 14–15. századi Itáliában, az egyház egyre nagyobb fokú gazdasági szerepvállalása és elvilágiasodása, hiszen az evangéliumi szegénységgel a legtragikusabb módon került szembe az a gyakorlat, hogy az egyház intézményei és lelki élete szinte teljes mértékben kiszolgáltatott lett a pénzügyi műveleteknek. Az egyházi funkciókat pénzért vásárolták, elindult, s majd óriási botrányba fulladt a búcsúcédulák kereskedelme, s így a *simónia* vált a katolikus egyház egyik legfőbb jellemzőjévé. Mindez egyenes úton vezetett a reformáció kibontakozásához.

A 19. század gondolkodóinál már fontos szempontként jelenik meg az ipari kapitalizmus és a társadalom etikájának viszonya az értékelméletekben. F. Nietzsche a társadalom etikai színvonalát nem a materiális, hanem a szellemi alkotások értékének minőségei alapján vizsgálja. Ezzel áll szemben a haszonelvű (utilitarista) szemléletmód, amelyben az ipar és a kereskedelem konkrét eredményei számítanak, és ez segíti elő a tömegtársadalom kialaku-

²⁵ In. Simmel 285. o.

lását, hiszen ez alapfeltétele annak, hogy a tömegcikk gyártása minél nagyobb hasznot hozzon. Ebből az ellentmondásból a mennyiségi szemlélet került ki győztesen a minőségi rovására.

A mennyiség és a minőség viszonya a modern kor közgazdasági és szociológiai elméleteiben középponti kérdés. Ebben fontos szerepet játszanak a különféle pszichikai, fizikai tényezők. A mennyiségi haladvány – akár lefelé, akár felfelé mozog – minden fokozatában – és önmagában is – minőségileg jellemezhető. Minden minőség leírható úgy is, mint *számelmélet* és *mérték-halmaz* szerinti módosulás, azaz a mennyiségi elemekben szinte minden pillanatban jelen van valamennyi az aktuális minőségi meghatározottságból. Csak a metafizika kora volt képes olyan fogalmi lényegiségeket létrehozni, amelyek abszolút tulajdonságokkal rendelkeztek. *A világegész működését mindig a számbeliség viszonyainak rendező elvei mozgatják.* A metafizika utáni korban (nagyjából a 19. századtól kezdődően) a gazdasági jelenségvilág pénzközpontúsága fokozatosan terjed ki a társadalmi élet egészére, és e folyamat legkarakteresebb jellemzője, hogy a pénz fogalmától fokozatosan eltávolodott a *hogyan?* kérdése, és a *mennyi?* vált alapvetően meghatározóvá.

Mindezek alapján látható, hogy az *érdek fogalma* az emberiség történelmének során az egyik legközéppontibb és legvitatottabb kategória. Korszakonként sokféle jelentéstartalmat és akár többértelműséget is hordozhatott. Az európai köznyelvekben a 16-17. század fordulójától válik használatossá ez a fogalom. Sokféle értelmezésének közös alapja azonban az, hogy *olyan cselekvés-meghatározó motívumokat és indítékokat tartalmaz, melyeknek fő célja az önfenntartás és az önmegvalósítás.* Az érdek a társadalom életének minden felületén jelen van. De a modernitás korában (a 19. század közepétől) elsősorban a gazdasági műveletekhez kötődik.

Volt olyan korszak, amikor pozitív kicsengésű tartalmat hordozott e kifejezés, és olyan is, amikor negatív kötődött hozzá. Ellentéte az *érdektelenség*, amely etikailag pozitív követelményeket fejezett ki. „A fogalom továbbra is kulcsfontosságú a közgazdaságtanban és a politikai gazdaságtanban: az önérdek által vezérelt, elszigetelt egyén képze, aki szabadon és racionálisan választ különböző cselekvési alternatívák közül, miután elvégezte saját költség- és haszonelemzését, vagyis miután figyelmén kívül helyezte a mások és az egész társadalom számára felmerülő költség-, illetve haszonvonzatokat, a jóléti gazdaságtan alapkövét képezi. És ugyanez a szemlélet vezetett fontos, bár néha zavaró változásokhoz a társadalmi kölcsönhatások átfogóbb tudományában, rámutatva, hogy az önös érdekek eléréséhez biztosított szabad út negatív, kifejezetten káros következményekkel jár: példaként a fogolydilemmá-

nak nevezett döntéshozatali problémát, és általában a közjavak megfelelő kínálatának problémáit említeném.”²⁶

Ezzel összefüggésben bármely érdek megjelenése két *személyiségpszichológiai* határpont között áll: az egyik oldalon az *önzés természetes vágya*, a másikon pedig a *mérlegelés racionális elve*. Mindkettő a jövőre reflektáló személyiség kalkulatív lehetőségeire irányul, és akár társadalmi, akár gazdasági szempontból vizsgáljuk, a költség és a haszon lehetőségeinek megbecsülésére vonatkozik. A mindenkori érdekek hálószerűen egymásba kapcsolódva szövik át az egyén magánviszonyaitól kezdődően az intézményeken át az életvilág egészéig a folyamatok és a cselekvések rendszereit.

Az emberi együttélés legalapvetőbb belső gerince az érdekalapú folyamatok beágyazottsága a társadalmak intézményrendszereibe. Etikailag ugyan az érdeamentesség tűnik koherensebb értéknek, de például a politikai folyamatokban legfőképpen az érdek fejezi ki a célok megvalósításának kívánalmait. Közgazdászok, szociológusok és egyéb társadalomkutatók szerint a társadalom stabilitásának szempontjából az érdekek kapcsolatai és ütközései jobban kiszámíthatók, mint az érdeknélküliség lehetőségei. *Ennek általános alapja az, hogy minden egyéni önérdek célja – kimondva vagy kimondatlanul – hozzájárul az érdekháló működéséhez.*

A 19. század közepe óta szemtanúi lehetünk annak, hogy az érdek fogalma jelentősen átalakul és polarizálódik.²⁷ *Ennek legközvetlenebb feltétele a tömegtársadalom világának kialakulása, ami azt jelenti elsősorban, hogy a hagyományos közösségek felbomlanak, és a tömeget alkotó egyén magányos fogyasztói attitűdje válik jellemzővé.* Ezen egyéneknek egyetlen legitim kapaszkodópontjuk maradt önmaguk meghatározására, s ez az érdek. Szomorú lenne, ha pusztán csak az érdekek alapján generált technokrata fogyasztói rend jelenthetné a továbbiakban az emberiség jövőjének célját. Ezért a 21. század embere számára – a nyomasztó ellenhatások tengerében is – csak az lehet az egyedül üdvöztető megoldás, ha cselekvéseiben a szenvedélyek és az érdekkövetés harapófogójában képes megtartani az emberi dimenzió reális határait, és az *iparosított felejtés* világában a normaképzés szempontjából nem távolodik el teljesen a tradíciókban megőrzött egészséges arányoktól. Így akarata is a reális tapasztalatok kontrollja alapján működhet.

²⁶ A. O. Hirschman: *Versengő nézetek a piaci társadalomról*. Jószyveg Műhely Kiadó, Budapest, 2000. 48. o. Fordította Fülöp Andrea (a továbbiakban: *Versengő nézetek...*)

²⁷ „Ily módon az érdekek jóformán az emberi cselekedetek teljes skáláját lefedték, a szigorúan önzőtől az önfeláldozóan altruistáig, és az óvatosan számítótól a szenvedélyesen robbanóig. Végül az érdek ott volt minden emberi cselekedet mögött, és így az emberi cselekedetek érdekek által történő magyarázata... haszontalan szószaporítássá lett.” In. *Versengő nézetek...* 63. o.

AZ AKARAT HELYE A BIOETIKAI DÖNTÉSHOZATAL SZÖVEVÉNYÉBEN

BALOGH LEHEL

A karat és döntés. Minden döntés meghozatala feltételez (legalább) egy akaratot, amely ilyen vagy olyan módon befolyásolja a döntés kimenetelét. Valójában egy döntés egymással ütköző érdekek, megfontolások és akaratok nyomán születik meg. Az orvosi, avagy bioetika területén a döntésnek kiemelt szerepe van, ugyanis eme diszciplína vizsgálódási mezőjének jelentős hányadát a helyes döntés(ek) mikéntje fedi le. Határozni szükséges kezelésekről, illetve azok esetleges visszautasításáról, rendszerint valószínűsések, szinte soha nem bizonyosságok mérlegelése alapján. S ekkor, mikor dönteni kell, a döntés annak a kezében van, akit a döntés a legközelebből érint, azaz a páciensében. Vagy mégsem így áll a helyzet?

A bioetikán az orvosi etika megreformált, modern változatát értjük, amely a 70-es évek óta számos etikai vitán keresztül nyerte el mai, többé-kevésbé megszilárdult alapkarakterét. Hogy miben is áll ez az alapkarakter, azt legkézzelfoghatóbban a Beauchamp és Childress által meghirdetett négy alapelv fejezi ki, melyek a következők:¹

1. Az autonómia tiszteletének elve
2. A jótékonyság elve
3. A nem ártás elve
4. Az igazságosság elve

A 2. és a 3. princípium a tradicionális, Hippokratészra visszavezetett orvosi ethosz alappilléreként már hosszú századok óta iránymutató a helyesnek vélt orvos-beteg kapcsolat természetét illetően. A 4-es elv, azaz az igazságosság beemelése az orvosetikai kontextusba mindenekelőtt a betegek egyenlőségének propagálásával, illetőleg az ún. ritka források elosztásának hogyanjával árnyalja a képet, amely intézményi szinten igyekszik etikus keretek között tartani a döntéshozatalt. Az 1-es, vagyis az autonómia tiszteletének elve az a *prima facie* princípium, amelyet a bioetika *par excellence* karakterisztikumának szokás tartani, amely egy teljesen új irányt jelölt ki az orvosi etika fejlődéstörténetében. Miben is áll ez az új irány?

Ha egyetlen szóval kívánnánk jellemezni a hagyományos hippokratészi orvosi etikát, mai szemmel azt az igen találó megállapítást tehetnénk, hogy

¹ Beauchamp, Tom & Childress, James: *Principles of Biomedical Ethics*, 4th ed., Oxford University Press, 1994. Oxford, 37–40. o.

paternalisztikus. A paternalizmus, mint a későbbiek során látni fogjuk, abban áll, hogy egy ágens beleavatkozik egy másik ágens ügyébe, jóllehet nem más szándékkal, mint hogy előmozdítsa, jobbra tegye a helyzetet a másik számára – akár a másik határozott ellenkezése dacára is. A régi orvosi etikát azért bélyegzik meg mint paternalisztikusnak, mivel a medicina olyan autoritásként jelenik meg benne, amely nem csupán magának követeli a jogot jó és rossz megállapításának kérdésében, hanem képviselői döntenek is az egyes esetekben az adott beteg *helyett*, kezelésről, kezelés megvonásáról, életről, halálról. Példaként megemlítjük a hippokratészi esküszöveg egyik pregnáns részletét, amely megtiltja az orvoslást gyakorlók számára, hogy öngyilkosság vagy magzatelhajtás lebonyolításában segídkezzenek, vagy akár csak tanácsot adjanak eme erkölcsstelennek ítélt aktusokkal kapcsolatosan.² Itt tehát a beteg akarata vajmi keveset nyom a latban, s egyes vélemények szerint egy, a pusztán technikai/szakmai kérdésekben releváns professzionális réteg a korai időktől fogva önkényesen magára ruházta az erkölcsi ítéssz és végre(nem)hajtó szerepét is.

Hová tűnt vajon a beteg akarata? A betegé, aki adott esetben nem ért egyet az orvosetikai kódex őt (is) érintő morális tartalmával, noha azt senki nem vonja kétségbe – soha nem is tette – hogy ami a technikai oldalát illeti a diskurzusnak, a medicina a betegségben szenvedők bizalmát kell hogy élvezze. Az anamnézis alapos ismerete, a betegség helyes megállapítása, a lehetséges gyógyítási módok előterjesztése mind az orvos szakmai tudásának körébe tartozik, melynek ismerete nélkül csak a sötétben tapogatózik az, aki helyes döntést akar hozni. Az autonómia tiszteletének elve éppen emellett tör lándzsát, hogy az orvos álljon meg ezen a ponton, és ne menjen tovább. Ne akarjon dönteni egyének sorsáról, pusztán mert hatalmában áll. Az autonómia tiszteletének elve posztulálja, hogy a páciens képes autonóm módon határozni az őt érintő kérdésekben, minthogy akarata autonóm. No de mit is jelent itt az autonómia?

Autonómia fogalmán, ha visszamegyünk a kifejezés ógörög gyökeréig, öntörvényhozást értünk. E szerint az autonóm, ami képes önmaga (autosz) törvényt (nomosz) szabni önmaga számára, és e szerint működni, élni. Az autonómia maga után vonja az önállóságot, vagyis a más entitásoktól való viszonylagos függetlenséget. Emberekről szólva, tökéletes függetlenség természetesen nem létezhet, hiszen külső hatások szüntelenül érnek mindnyájunkat. Aki azonban maga hozza meg élete szabályait, preferenciáit tudatosan alakítja ki (akár már készen lévő értékek reflektált indoktrinációjával),

² „És halált okozó szert nem fogok senkinek sem kiszolgáltatni, még kérésére sem, sőt ilyenféle tanácsot sem fogok adni, és hasonlóképp nem fogok adni nőnek sem magzatelhajtószert.” In. Kovács József: *A modern orvosi etika alapjai*, 2. kiadás, Medicina Kiadó, 1999. Budapest, 613. o.

abban joggal tisztelhetünk autonóm egyént. A bioetika, amikor autonómia tiszteletéről beszél, azt a fundamentális alapjogot szóltatja meg, amely elismeri, hogy minden ember maga dönthet a saját életét illető kérdésekről. Ezekbe a kérdésekbe magától értetődően beletartozik az egyén egészsége, betegsége.

Kiemelendő, hogy az egyén autonómiája nem egyezik meg akaratának autonómiájával. Könnyedén elképzelhető, hogy egy személyt minden további nélkül mint autonómat ismerünk el, ugyanakkor egy bizonyos döntési szituációt figyelembe véve megkérdőjeleződik akaratának autonómiája.

A szabad akarat több pusztá belső képességnél, amellyel a döntéseinket meghozzuk, hiszen döntéseink egyaránt lehetnek szabadok, valamint nem-szabadok. A szabad döntésre az jellemző, hogy tájékoztatott (informed) és intencionális.³ A bioetikában akkor beszélünk tájékoztatottságról, amikor az orvos legjobb tudása alapján minden releváns tény, illetve az alternatív kezelések sikerességének, valamint lehetséges mellékhatásainak valószínűségét a beteg számára érthető módon közli.⁴ A beteg döntése akkor intencionális, ha az alternatívák megértését követően képes mérlegelni az azokból származó előnyöket, illetve hátrányokat, és preferenciái alapján határoz egyik vagy másik kezelés mellett. Más szóval akarata világosan valamely definiálható kimenetelre irányul, és szükség esetén döntését képes indokolni (az orvosa számára, orvosi bizottság előtt, stb.). A döntés nem tekinthető szabadnak, amennyiben tudatlanságunk által teljes mértékben determinált, avagy ha kizárólag előzetesen meglévő vágyak, szokások, meggyőződések vagy egyéb pszichológiai, fiziológiai, genetikai, társadalmi vagy környezeti körülmények határozzák meg. Amikor a döntések ilyen mértékben determináltak, akkor elvész a hatalmunk, hogy másképp dönthessünk.

Azt, hogy az akarat szabad-e, avagy hogy az ágensnek hatalmában áll-e autonóm döntést hozni, a döntéshozatalra való képesség (decisional capacity) fogalmának segítségével szokták elemezni.⁵ A *döntéshozatalra való képesség* az egészségügyi gondozottak ama képessége, hogy saját egészségügyi döntéseiket maguk hozzák meg. Miként Beauchamp & Childress fogalmaz: [orvosokként] „alapvető kötelességünk, hogy a páciensek számára biztosítsuk a döntés jogát, valamint a jogot a tájékoztatáshoz, mely utóbbi vissza is utasítható.”⁶ A tájékozott beleegyezés (informed consent) a döntéshozatal központi fogalma: szándéka szerint előmozdítja és védelmezi az

³ Sarah Bass: *Personal Autonomy*,

<http://plato.stanford.edu/entries/personal-autonomy/>

⁴ Beauchamp, Tom & Childress, James: i.m. 142–146. o.

⁵ Louis Charland: *Decision-Making Capacity*,

<http://plato.stanford.edu/entries/decision-capacity/>

⁶ Beauchamp, Tom & Childress, James: i.m. 124. o.

egészségügyi gondozottak autonómiáját. A megfelelő tájékoztatottság mellett igen lényeges itt a kényszerből való mentesség a döntés kialakítása során. Létezik azonban még egy jellemző, amellyel a döntéshozatalra való képesség tárgyalásánál óhatatlanul találkozunk. Ez a *kompetencia* fogalma, amely az adott döntés meghozására való képességet jelöli. Kényes kérdéseknél, amilyen például az eutanázia kérelmezése, meg kell győződni, hogy a kérelmező képes-e kompetensen dönteni ebben a fajsúlyos kérdésben. Képes, amennyiben mérlegelőképességét semmilyen külső vagy belső kényszer nem torzíttja el. Nem kompetens, ha akarata nem szabad, hanem mások által manipulált, vagy határozottan kikényszerített. Látható, hogy a kompetencia ún. külső fogalom: valaki vagy kompetens egy döntés meghozására, vagy nem; átmenet nincsen.⁷

A döntéshozatalra való képességnek a következő, világosan elkülöníthető elemei vannak:⁸

1. Megértés: alapvető felfogási képesség; megértése a közölt adatoknak, tényeknek.

2. Értékelés: a személyeknek képeseknek kell lenniük értékelni a potenciális alternatívák közötti különbségeket.

3. Értelmezés: a rizikók és előnyök mérlegelésének, továbbá a vélelmezett következmények kiértékelésének képessége.

4. Döntés: a személy által előnyben részesített döntésnek kifejezhetőnek, kommunikálhatónak kell lennie mások számára.

+1. Értékek: személyes értékrendszer, amely alapján a mérlegelés, majd a döntés meghozatala megtörténik.

A következőkben a hatályban lévő magyar egészségügyi törvény vonatkozó részeinek rövid áttekintésébe bocsátkozunk, hogy fényt derítsünk arra, a magyar jog miként birkózik meg a személyes autonómia és akarat szabályozásának nehézségeivel a bioetika területén. Az 1997. évi CLIV. törvény az egészségügyről 15. paragrafus az *önrendelkezéshez való jogról* szólva a következőket állapítja meg.

15. § (1) *A beteget megilleti az önrendelkezéshez való jog, amely kizárólag törvényben meghatározott esetekben és módon korlátozható.*

(2) Az önrendelkezési jog gyakorlása keretében a beteg szabadon döntheti el, hogy kíván-e egészségügyi ellátást igénybe venni, illetve annak során mely beavatkozások elvégzésébe egyezik bele, illetve melyeket utasít vissza, figyelembe véve a 20. §-ban előírt korlátozásokat.

⁷ i.m. 132–142. o.

⁸ Louis Charland: u.o.

A betegnek tehát jogában áll magának döntenie, hogy mely kezelésekben vesz részt, illetőleg hogy melyeket utasít el. Akad azonban kivétel, korlátozás, amelyről *Az ellátás visszautasításának joga* című paragrafus rendelkezik.

20. § (1) *A cselekvőképes beteget – a (2)-(3) bekezdésekben foglaltakra tekintettel, illetőleg a (6) bekezdésben foglalt eset kivételével – megilleti az ellátás visszautasításának joga, kivéve, ha annak elmaradása mások életét vagy testi épségét veszélyeztetné.*

(6) *A beteg nem utasíthatja vissza az életfenntartó vagy életmentő beavatkozást, ha várandós és előre láthatóan képes a gyermek kihordására.*

Azaz a beteg nem utasíthatja vissza az ellátást, továbbá, terhesség esetén, az életmentő/életfenntartó beavatkozást, amennyiben ezzel mások életét, testi épségét veszélyezteti (terhességnél értelemszerűen az anya életének veszélyeztetése automatikusan a gyermek életének veszélyeztetését vonja maga után).

(2) *A beteg minden olyan ellátást, amelynek elmaradása esetén egészségi állapotában várhatóan súlyos vagy maradandó károsodás következne be, csak közokiratban vagy teljes bizonyító erejű magánokiratban, illetve írásképtelensége esetén két tanú együttes jelenlétében utasíthat vissza. Ez utóbbi esetben a visszautasítást az egészségügyi dokumentációban rögzíteni kell, amelyet a tanúk aláírásukkal hitelesítenek.*

(3) *A betegség természetes lefolyását lehetővé téve az életfenntartó vagy életmentő beavatkozás visszautasítására csak abban az esetben van lehetőség, ha a beteg olyan súlyos betegségben szenved, amely az orvostudomány mindenkori állása szerint rövid időn belül – megfelelő egészségügyi ellátás mellett is – halálhoz vezet és gyógyíthatatlan. Az életfenntartó, illetve életmentő beavatkozás visszautasítása a (2) bekezdés szerinti alaki előírások betartásával történhet.*

A 3)-as bekezdés egyértelműen az eutanáziáról rendelkezik, jóllehet magát a kifejezést nem használja. Mint látjuk, lehetőség van életfenntartó vagy életmentő kezelés visszautasítására, amennyiben a beteg betegsége gyógyíthatatlan, valamint a kezelés fenntartása mellett is rövid időn belül halálhoz vezetne.

4) *A (3) bekezdés szerinti visszautasítás csak akkor érvényes, ha egy háromtagú orvosi bizottság a beteget megvizsgálja és egybehangzóan, írásban nyilatkozik arról, hogy a beteg döntését annak következményei tudatában hozta meg, illetve, hogy a (3) bekezdés szerinti feltételek fennállnak, továbbá a beteg az orvosi bizottság nyilatkozatát követő 3. napon – két tanú előtt – ismételten kinyil-*

vánítja a visszautasításra irányuló szándékát. Amennyiben a beteg nem járul hozzá az orvosi bizottság vizsgálatához, a kezelés visszautasítására vonatkozó nyilatkozata nem vehető figyelembe.

(5) A (4) bekezdés szerinti bizottság tagjai a beteg kezelőorvosa, egy – a beteg gyógykezelésében részt nem vevő –, a betegség jellegének megfelelő szakorvos, valamint egy pszichiáter szakorvos.

A (4)-es és (5)-ös bekezdések arról rendelkeznek, hogy a beteg kérelme milyen feltételek együttállása mellett respektálható. Ezek: egy háromtagú orvosi bizottság egybehangzó véleménye arról, hogy a beteg kompetens a döntés meghozatalára, azaz tisztában van döntése következményeivel, továbbá hogy döntését – tanúk jelenlétében – napok múltán megismétli. Az eddigiek alapján kijelenthető, hogy az egészségügyi törvény, pontosan meghatározott keretek között, figyelembe veszi az autonómia tiszteletének bioetikai elvét. Ezért is igen meglepő a következő, vagyis a (7)-es bekezdés rendelkezése:

(7) A (2)-(3) bekezdések szerinti visszautasítás esetén meg kell kísérelni a beteg döntése hátterében lévő okok – személyes beszélgetés alapján történő – feltárását és a döntés megváltoztatását. Ennek során a 13. § szerinti tájékoztatáson túl ismételten tájékoztatni kell a beavatkozás elmaradásának következményeiről.

Világosan látszik, hogy nem pusztán az okok megértése itt a cél, hanem az életfenntartó kezelésről való lemondás – a törvényben explicite megfogalmazott – megváltoztatása. Ezzel a manipulációra való törvényi felszólítással mindazonáltal ugyanazon törvény 23. paragrafusa szembe látszik menni:

23. § (2) *A beteget, illetve a 22. § (2) bekezdés szerinti személyt az ellátás visszautasítása során nem szabad semmilyen eszközzel döntésének megváltoztatására kényszeríteni. A beteg a 20. § (3) bekezdése szerinti beavatkozás visszautasítása esetén is jogosult szenvedéseinek enyhítésére, fájdalmainak csökkentésére irányuló ellátásra.*

Kényszert tehát – jegyezhetjük meg fellelegezve – nem enged alkalmazni a törvény, ám ez mégis megfér az akarat megmásítására tett felhívással. Mindez természetesen cselekvőképes betegekre vonatkozik, és, miként a 20. paragrafus 8. bekezdése írja:

20. § (8) *A beteg a visszautasításra vonatkozó nyilatkozatát bármikor, alaki kötöttség nélkül visszavonhatja.*

Ami a cselekvőképtelen betegeket illeti, rájuk a következő rendelkezés vonatkozik.

21. § (1) *Cselekvőképtelen és korlátozottan cselekvőképes beteg esetén a 20. § (2) bekezdése szerinti ellátás nem utasítható vissza.*

Ez belátható: ahol nem tételezhető fel a döntéshozásra való képesség zavartalan működése, ott a beteg nem kompetens dönteni az életfenntartó kezelésről történő lemondásról. Ezt a véleményt árnyalja a 23. paragrafus is:

23. § (1) A 20. § (3) bekezdése szerinti beavatkozás megszüntetésére, illetve mellőzésére csak abban az esetben kerülhet sor, ha a beteg erre irányuló akarata világosan és meggyőző módon kideríthető. Kétség esetén a beteg később tett, személyes nyilatkozatát kell figyelembe venni; ennek hiányában az életfenntartó, illetve életmentő beavatkozás elvégzéséhez történő beleegyezését vélelmezni kell.

Ennyit tehát a magyar rendelkezésekről. Leszögezhetjük, hogy alapkarak-
tere paternalisztikus, noha nyomokban felfedezhetőek a személy autonóm
döntését támogató elemek is. De mi is volt az a paternalizmus? A paterna-
lizmus az állam vagy egy személy beleavatkozása egy másik személy ügyeibe,
amely a személy akaratával szemben valósul meg, és amelyet azzal igazolnak,
hogy a beavatkozás a személy javában, illetve károsodása elleni védelmének
érdekében történik.⁹ Ez természetesen az adott személy szabadságának és
autonómiájának bizonyos fokú korlátozásával jár. Mivel vélik vajon igazolha-
tónak az autonómiába való beavatkozást korunkban, amelyben az indivi-
duum az egyik legfőbb érték?

A paternalisztikus beavatkozás akkor igazolt, ha egy pártatlan racionális
ágens beleegyezne a beavatkozásba, belátván annak lehetőségét, hogy időről-
időre önmagára nézve potenciálisan veszélyes és visszafordíthatatlan tettekre
ragadtathatja magát. Ez egyfajta szerződéselmélet, amellyel nem minden
paternalizmust támogató ért egyet. Egy másik elterjedt elképzelés szerint a
személyek talán nem minden esetben értik meg vagy veszik komolyan a visel-
kedésükből fakadó veszély mértékét, vagy akár el is torzíthatják a körülmé-
nyeikről való tudásukat. Ha a paternalisztikus beavatkozás célja, hogy meg-
óvja vagy előmozdítsa az adott személy jóllétét, akkor a beavatkozás az
ártalom-elkerülés és/vagy a haszonteremtés alapján is igazolható. Ez a fel-
fogás a szerződéselméletek helyett inkább a szülő/gyermek paternalisztikus
viszonyával von párhuzamot.¹⁰

A paternalizmussal szemben a legszélesebb körben elfogadott érv, hogy az
a személy felségterületére férkőzik, megsértve ezzel autonómiáját, figyelmen
kívül hagyva, hogy morálisan önmagát irányító, a többi személlyel egyenlő
ágens, akinek nincsen szüksége külső autoritásokra, hogy megfelelő döntése-
ket legyen képes meghozni. Mill szerint kizárólag abban az esetben korlá-
tozhatjuk egy személy szabadságát, és akkor is csak időlegesen, ha meg
akarunk róla győződni, hogy a személy intencionálisan cselekszik s tettei

⁹ Gerald Dworkin: *Paternalism*, <http://plato.stanford.edu/entries/paternalism/>

¹⁰ U.o.

következményeiről megfelelő tudással bír; ezen túl, ha már egy alkalommal figyelmeztettük és tájékoztattuk a személyt, engednünk kell, hogy azt tegyen, amit akar.¹¹

További, a bioetikán belüli feszültség forrása, hogy az egyes alapelvek nem ritkán összeütközésbe kerülnek egymással, amikor konkrét esetek elemzésére kerül a sor. Az autonómia tisztelete, példának okáért, maga után vonja, hogy azt, mi a „jó”, az határozza meg, akivel történnek az események az adott szituációban, nem pedig valamely külső autoritás. A jótékonyság elve ezzel szemben jó eséllyel paternalizmushoz vezet, amikor is a jó cselekedetet végbeinni óhajtó orvos ignorálja a másik fél elképzeléseit arról, mi a „jó” számára, és saját meggyőződéseit erőlteti rá. A jótékonyság elve tehát, ha nem párosul az autonómia tiszteletének elvével, paternalizmushoz vezethet, ugyanakkor az autonómia tisztelete egymagában kikezrdheti az orvos-beteg közötti nélkülözhetetlen bizalmat, amely – az orvos részéről – akár közönybe is fordulhat, amennyiben minden jóakarata ellenére orvosilag hibásnak ítélt döntés születik. Az egyik legvitatottabb példa a Jehova tanúi vallási csoportosulásához köthető meggyőződés, amely sürgős, ambuláns esetben sem engedi a vérátömlesztést, noha ez a halál imminens beálltát helyezi kilátásba. Ilyenkor az orvos – joggal – érezheti, hogy saját jóról alkotott elképzelése (az élet megmentése vérátömlesztés által) racionálisabb, és a közvélemény által elfogadottabb, mint azé a szülőé, aki vallási meggyőződése alapján adott esetben gyermeke számára sem engedélyezné a transzfúziót. Ezekben az esetekben hovatovább gyakorlat, hogy az autonómia elvét fölülrírja a jótékonyság elve, különösen, ha valaki nem a saját, hanem gyermeke részére tartózkodik a beavatkozáshoz történő hozzájárulástól.

De hogy visszatérjünk az akarathoz magához, sokszor itt sem egyértelmű a helyzet. Ismeretes, hogy az erkölcsi ágens sokszor elégedetlen tulajdon akarataival, ami arról árulkodik, hogy képes magasabb szintről reflexióval élni. Ezért hasznos megkülönböztetni egymástól elsőfokú, valamint másodfokú akaratot. Az *elsőfokú akarat* egy olyan vágy, amelynek tárgya bármi lehet, például egy autó birtoklásának vágya, vágy a dohányzás után stb. A *másodfokú akarat*, ezzel szemben, annak akarása, hogy mire vágyjunk. Például ha azt akarom, hogy ne akarjak dohányozni, ez már a másodfokú akarat megnyilatkozása. A másodfokú akarat mindig reflexív: tárgya egy alacsonyabb rendű vágy vagy akarat. S hogy mennyiben releváns ez bioetikai kontextusban? Nos nem nehéz elképzelni, hogy egy haldokló beteg kívánja, hogy szenvedései minél előbb véget érjenek, s ha erre már nem látszik más kiút, mint a halál, akkor akarata saját halálára irányul. Ugyanakkor megszülethet egy másodfokú akarat, amely erre a halált intencionálójó akaratra reflektál, s ezt valamiképp értékeli. Egyesek szerint ha egy mélyen depressziós beteg

¹¹ Mill, John Stuart: *A szabadságról*, Kriterion Könyvkiadó, 1983. Bukarest, 165. o.

saját halálát akarja, kizárólag depressziója váltja ki ezt az elsődleges akaratot, és ha képes lenne másodfokon reflektálni rá, talán el tudná ítélni s egyszersmind képes volna akarni, hogy ne kívánja a halált. Ezért is van döntő szerepe a mérlegelésnek, valamint a racionális érvelésnek, amikor a beteg az életmentő beavatkozásról való lemondáshoz folyamodik. Amennyiben érveléssel (nem manipulációval!) a beteg meggyőzhető, hogy ez vagy az a terápia vagy éppenséggel a terápiáról való lemondás inkább összhangban van saját preferenciáival, akkor kialakulhat benne egy másodfokú akarat, amely elindíthatja elsőfokú akarata megváltoztatása útján. Értékeket, preferenciákat meghatározni azonban már nem az egészségügyi személyzet hatáskörébe tartozik.

SZABAD AKARAT ÉS A JOG

FÖLDESI TAMÁS

A szabad akarat problémája régi ismerősöm. Jó néhány évtizede annak, hogy „a szabad akarat problémája” címmel védtem meg kandidátusi disszertációmát és ugyanezzel az elnevezéssel jelent meg az első könyvem.¹ Ebben a könyvben részletesen feldolgoztam az akaratszabadság történetét Arisztotelestől Sartreig és állást foglaltam az akaratszabadság körül több mint két ezer éve folyó vitában. Akkori álláspontom egy merev determinista koncepció volt, amely szerint minden jelenség – legyen az életelen, élő, állati vagy emberi – teljes mértékben determinált. Feltételezésemet azzal támasztottam alá, hogy a világon minden jelenség okságilag meghatározott, aminek pedig okai vannak (és persze feltételei is), az szükségszerűen olyan, amilyen. Ezen belül persze hangsúlyoztam, hogy gyökeresen más az ember determináltsága, mint a többi jelenséég, de nem abban, hogy más lehetne, mint ami. Természetesen szembekerültem azzal a problémával, hogy hogy lehet ilyen alapon felelősségre vonni a bűnelkövetőket, hiszen azok akarata épp úgy egyértelműen meghatározott, mint a hőské vagy a szentké, akik gyökeresen más elbírálásban részesülnek. Válaszom az volt, hogy a büntetésre azért van szükség, hogy preventíve visszatartsa az embereket, döntő determinánsként működjön. Azzal a kérdéssel, hogy ez igazságos-e nem foglalkoztam.

Időközben rájöttem arra, hogy ez a felfogás több okból nem tartható. Nem azért mert a szaktudományok megcáfolták ezt a feltételezést, hanem azért, mert ez a koncepció tudományosan terméketlen, hiszen egy részről logikailag a predeterminizmushoz vezet, már pedig képtelenség a rég múltból a jelent levezetni, másrészt nem számol azzal, hogy az ember – viszonylag – autonóm lény annak összes következményeivel együtt. Ezért több mint másfél évtizeddel a könyv megjelenése után egy hosszabb tanulmányt írtam, amely a Filozófiai Szemlében jelent meg, és amelyben korrigáltam előző felfogásomat. Jelenlegi álláspontom az, hogy a szabad akarat problémája több ok miatt eldöntetlen, többek között azért mert nem megoldott a „mind-body” kérdése, tudományosan nyitott, hogy van-e az embernek isteni lelke, stb. Ugyanakkor egyes területeken mégis állást kell foglalni, hogy elismernek-e legalább viszonylagos szabad akaratot, s ez az eldöntetlenség miatt – érthetően – problémákat okoz. Ezek közé tartozik a jog is, amely azt a megoldást válasz-

¹ Földesi Tamás: *Az akaratszabadság problémája*. Gondolat, 1960. 349 o.

totta, hogy a jogilag releváns magatartásoknál, cselekményeknél abból a hipotézisből indul ki, hogy az emberek - normális körülmények és feltételek között „szabad akarattal” rendelkeznek, s ezt mind a büntetőjog, mind a polgári jog hipotézisként előfeltételezi².

„Szabad akaraton” Arisztotelesz óta azt értik, hogy az embernek lehetősége van többféle választásra, akarhatna mást is, mint amit választott.

Ezért a büntetőjog abból indul, ki, hogy amennyiben a bűnelkövető nem gyermekkorú és nem elmebeteg, akkor rendelkezett szabad akarattal, amikor a bűncselekményt elkövette, vagyis fennállt a lehetősége, hogy másként döntsön és elálljon a tett megvalósításától³.

Külön problémát jelent a végszükség, amelyet a szabad akaratot akadályozónak tekintenek és ezért az előbbi kettővel együtt büntethetőséget kizáró ok. Mint ismeretes a demokratikus büntetőjog minden paragrafusa elvileg – vagyis amikor nem vitatják – értékeket véd. Ilyen alapvető értéknek tekinti a büntetőjog az emberek – viszonylagos – szabad akarátát, s ezért bűncselekményként határozza meg azt, hogy ha valaki, vagy valakik megfosztanak másokat szabad akarattuktól, illetve ami ezzel szorosan összefügg, a cselekvési szabadságtól. Az ilyen típusú bűnesetek száma a BTK négyszáz bűncselekményéhez képest számszerűleg viszonylag csekély, ám a súlyosabbak közé tartoznak. Ide sorolhatók elsősorban a BTK által szabadságellenesnek nevezett bűnesetek. E bűncselekmények elkövetési eszköze: a kényszerítés. A kényszerítés definíciója a BTK szerint a következő: „Aki mást erőszakkal vagy fenyegetéssel arra kényszerít, hogy valamit tegyen, ne tegyen vagy eltűnjön – és ezzel jelentős érdeksérelmet okoz – büntettet követ el.”. A fenyegetés meghatározása a BTK 138-ik paragrafuszánál található. Eszerint „A fenyegetés olyan súlyos hátrány kilátásba helyezése, amely alkalmas arra, hogy a megfenyegetettben komoly félelmet keltsen. Ilyen fenyegetés lehet a feljelentés, bizonyos adatok nyilvánosságra hozatala, amelyek az illető vagyoni egzisztenciáját, családi kapcsolatait, vagy becsületét károsan érintik. Feltétel, hogy a sértett a súlyos hátrány beköveztét reálisnak tartsa, ezért annak elhárítása érdekében engedelmeskedik az általa egyébként nem kívánt utasításnak.”⁴ Tévedés ne essék: a kényszerítéssel élés nem azt jelenti, hogy a kényszerített nem választhat, hanem azt, hogy ezt nem szabadon teszi, vagyis a szabadsághiány abban fejeződik ki, hogy nem dönthet tetszése szerint, hanem azt kell választania, amire kényszerítik. Ha nem ezt teszi, az súlyos

² K. Leister szerint a felelősség feltételezi a szabadságot. E nélkül nincs jó és rossz. K. Leister: *Verantwortungsethik und Erkenntnis von Geschichte*, Heidelberg 1970. 12. o.

³ Az elmebetegségnek különböző válfajai és fokozatai vannak és ezért még a szakértők sem tudják néha eldönteni, hogy a korlátozott beszámíthatóságúak rendelkeztek-e viszonylagos szabad akarattal a bűncselekmény elkövetésekor.

⁴ Földesi Tamás: *Mikor igen, mikor nem?* Papirusz book 2008. 155. o.

következményekkel járhat, esetleg életével fizethet azért, mert élt azzal a minimális szabadsággal, ami az ellenoldal determinációja esetén fennmaradt.

Hadd hozzak fel két példát, ahol az akaratszabadság megszűnik. Amikor a németek '44 tavaszán megszállták Magyarországot, megkeresték a Goldberger művek tulajdonosát és egy dilemma elé állították, vagy átadja a Goldberger művek tulajdonjogát a Góhring műveknek, ebben az esetben Svájcba távozhat, vagy megy a haláltáborba. Goldberger úgy gondolkodott, ha eleget tesz a németek kérésének, a háború meghosszabodhat, sokan meghalhatnak. Ezért a tábort választotta, bele is halt. Nyilvánvaló, hogy akarat szabadsága szinte a nullává zsugorodott a fenyegetettség következtében.

A másik példa Mikszáth „Különös házasságából” való, ahol a kastély ura pisztollyal kényszeríti vendégét, hogy állapotos leányát nőül vegye. A fejéhez szorított pisztoly itt is megsemmisíti az illető szabad akaratát, azzal az eltéréssel, hogy az ifjú nem a halált választja, hanem a házasságot, reménytelenül bízva abban, hogy ügyis elvásztják.⁵

A továbbiakban felsorolunk néhány bűncselekményt amelyek az áldozat szabadságának – értsd akarat és cselekvési szabadságának – megsértésével járnak együtt. Ezek közül sorban a személyi szabadság sérelmére elkövetett bűncselekmények következnek: elsősorban az emberrablás és az emberkereskedelem. Mindkét bűncselekményt az jellemzi, hogy az áldozatokat megfosztják szabadság jogaiktól, tárgyként bánnak velük. S így természetesen nem rendelkeznek sem akarat szabadsággal, sem cselekvési szabadsággal, lényegében tárgyként bánnak velük. Fizikai állapotuk megőrzése csak arra szolgál, hogy kellő váltságdíjat kapjanak értük, s az emberkereskedelemtől az áru eladhatósága szolgál motívumként. A következő bűncselekmény, amely a szabad akarat sérelmével jár együtt a nemi erőszak, Ez a bűneset egy szempontból kivétel a bűncselekmények sorából. A bűnesetek egyik sajátossága, hogy az áldozat beleegyezése általában nem szünteti meg a bűncselekmények jellegét. Így például az eutanázia vagy az öngyilkosságban való részvétel akkor is bűneset, ha kifejezetten az áldozat kérésére történt. Nem így a nemi erőszak, amely csak akkor bűn, ha a sértett hitelt érdemlően tiltakozott. Mindez azzal függ össze, hogy a nemiség az ember autonómiájának szerves része, ezért jogos annak különleges védelemben való részesítése.

Ugyancsak sajátos bűncselekmény ebből a szempontból a kényszervallatás. Ennek első jellegzetessége az, hogy míg az előző bűneseteket általában magánszemélyek követik el, addig a kényszervallatások tettesei zömmel a diktatúrák tisztségviselői. A második sajátosság az, hogy a kényszervallatás egy abszolút emberi jogot sért meg, már pedig azok elég ritkák. Ez annyit

⁵ Ha valaki netán azt gondolná, hogy minden bűncselekmény az áldozat szabad akaratának megsemmisülésével jár, az gondoljon arra, hogy számos bűncselekményt az áldozat tudta nélkül követnek el. Így pl. a lopást, a hamis pénz forgalmazását, stb-t.

jelent, hogy a kényszervallatást soha semmikor sem szabad alkalmazni. Mellesleg azért sem, mert a pszichológusok kimutatták, hogy a kényszervallatás korántsem alkalmas az igazság feltárására, mivel a kínzás következtében számos áldozat bármit bevall, csak hogy a kínzástól megszabaduljon. Ugyanakkor a kínzás abszolút tilalmának a terrorizmus idején van egy alapvető ellenmondása. Képzeli el a következő esetet: elfognak egy terroristát, akinek tudomása van arról, hogy másnap egy terror akciót hajtanak végre, amelynek számos halálos áldozata lesz. A terrorista nem hajlandó elárulni sem a helyszínt, se az időpontot, kivéve, ha megkínózzák. Megkínózzák?

Még két olyan bűncselekményt sorolnék fel, amelynél a kényszer lényeges szerepet játszik: az egyik a rablás, a másik a zsarolás. A rablás BTK-beli definíciója úgy kezdődik, mint a lopásé: „Aki idegen dolgot jogtalan eltulajdonítás végett úgy vesz el...” a folytatás azonban gyökeresen különbözik. „Hogy evégből valaki ellen erőszakot avagy az élet vagy a testi épség ellen közvetlen fenyegetést alkalmaz, rablást követ el.” Ennek a legismertebb és legplasztikusabb formája a „Pénzt vagy életet, felszólítás, amely rendszerint egy pisztoly kíséretében hangzik el. Ebben az esetben csak két lehetőség között ’választ’ az illető, amelyek egyike sem egyezik meg azzal, amit szeretne.

A rablással bizonyos fokig rokon bűncselekmény a zsarolás. Ennek meghatározása a következő: „Aki jogtalan haszonszerzés végett mást erőszakkal vagy fenyegetéssel arra kényszeríti, hogy valamit tegyen, ne tegyen vagy eltűnjön és ezzel kárt okoz büntettet követ el. A kettő között az a különbség, hogy a rablásnál lényegében passzívitást ér el a tettes, míg a zsarolásnál rendszerint aktivitást, és főleg rendszeresen pénzt. Mindkét bűnesetre jellemző, hogy az áldozat nem azt teszi, amit szabad akaratából tenne.

Mindaddig zömmel azzal foglalkoztunk, hogy mennyiben korlátozzák vagy szüntetik meg a bűncselekmények az áldozatok szabad akarátát, e kevésbé azzal, hogy az elkövetőknek van-e szabad akarata. Vannak olyan vélemények, amelyek különböző alapon de megkérdőjelezzik ezt. Ezek közé tartozik Schopenhauer, aki azt vallotta, hogy aki egyszer bűnözik az világ életében bűnös marad. De ide sorolható Lombroso is, aki úgy vélte, hogy az elkövetők bűnözőknek születnek, és így nem tehetnek mást, mint rendszeresen bűnöznek. Más oldalról hasonló determinista következtetéshez jut az ún. "labeling" elmélet, amelynek egyes követői azt vallják, hogy valójában az állam a bűnös, azáltal, hogy bizonyos cselekményeket bűnesetnek nyilvánít. Ezzel szemben az az uralkodó álláspont, amely szerint a bűnelkövetőkre ugyan hatnak bizonyos determinánsok, de normál esetekben nem olyan mértékben, hogy megkérdőjelezhető lenne viszonylagos szabad akarata. Ezt a feltételezést támasztja alá a modern kriminológia is, amely feltárta, hogy vannak bizonyos kriminogén elemek, amelyeknek sűrűbb előfordulása esetén gyakoribbak a bűnesetek. Ilyen kriminogén elem például, hogy sok az alkoholista, vagy bűnöző a családban. Ami azonban itt perdöntő az az, hogy az ilyen családból

származók korántsem mindegyike bűnöző, sőt akad közöttük olyan is, akit a családi milió olyan irányban determinált, hogy antialkoholista jogkövető lett belőle. Következésképpen a kriminogén tényezők, mint determinánsok nem szüntetik meg a viszonylagos szabad akaratot, ám statisztikailag befolyásolják a bűnözést, ezért csökkentésük társadalmi eszközökkel kívánatos.

És most vizsgáljuk meg röviden, hogy érvényesül-e a büntetőjogban használatos szabad akarat koncepció a polgári jog területén is? Erre a kérdésre lényegében igenlő a válaszunk, és ezt első sorban az érvényes szerződéselmélet támasztja alá. A polgári jog a büntetőjoggal szemben, amely döntően azt tartalmazza, hogy mit nem szabad, a relatív szabadság világa. Nem véletlen, hogy a polgári jog egyik alapkategóriája a szerződés, amelynek egyik alapvető eleme a szerződő felek szabad akarat elhatározása. A meghatározás ugyanis a következőképpen hangzik: „A szerződés két vagy több fél joghatás kiváltására viszonyító kölcsönös és egybehangzó nyilatkozata.” A szerződés egyik legalapvetőbb jellegzetessége a szerződési szabadság, amely abban nyilvánul meg, hogy a szerződő felek maguk döntenek el kivel milyen típusú, milyen tartalmú szerződést akarnak kötni.⁶ Ezután a polgári jog behatóan foglalkozik az egyes szerződésfajtákkal, amelynek során szabályokat is állapít meg, amelyeket a felek kötelesek betartani. Ilyen pl. az, hogy ingatlan eladása esetén ügyvédi ellenjegyzés szükséges. A szabadság védelmében a polgári jog kitér arra is, hogy mi történik akkor, ha az egyik fél kísérletet tesz a másik fél szabad akaratának korlátozására, méghozzá a büntetőjoghoz hasonlóan kényszer alkalmazásával. Mégis van különbség e tekintetben a büntetőjog és a polgári jog között a büntetőjog jogkövetkezményeit illetően. A büntetőjog az egyes fent idézett bűncselekményeknél nem tesz különbséget aközött, hogy az erőszak, illetve a fenyegetés hatására történt valami lényegbevágó rossz az áldozattal, míg a polgári jog szerint más következményekkel jár, ha valaki erőszak hatására köt szerződést. Az előbbi esetben a szerződés semmis, vagyis kezdetől fogva érvénytelen, míg az utóbbi esetben csak megtámadható, ami nyilvánvalóan enyhébb szankció. Van azonban olyan szerződéskötéskor fennálló ok, amely az illető szabad akaratát nagy mértékben gátolja, és mégsem jár negatív következményekkel. Ez az az eset, amikor sem erőszak, sem fenyegetés esete nem áll fenn, de az egyik fél gazdasági helyzete, (nyomora, kiszolgáltatottsága) arra készteti, hogy számára rendkívül előnytelen szerződést kössön. Demokratikus bíróságok időnként változtatást rendelnek el azon az alapon, hogy a tulajdonos tulajdonát nem társadalmi rendeltetésének megfelelően használta. Ez egyben utal a jogi eszközök korlátozott voltára.

⁶ Földesi Tamás: *Mikor igen, mikor nem*. Papyrusz Kiadó, Budapest, 2008. 181 o.

***„...a kérdés nem az, hogy mit teszünk, és mit
kellene tennünk, hanem az, hogy
akarásunkon és tevékenységünkön túl mi
történik velünk.”***

IDENTITÁSMINTÁZATOK AZ AKARAT MINT AZ ÖNAZONOSSÁG VÁLTOZÓJA

VALASTYÁN TAMÁS

„mihelyt 'akarunk'...”

„Így akartam!”

(Friedrich Nietzsche)

A TORZÍTÓ REPREZENTÁCIÓ

Ha az akaratra az identitás felől szeretnénk rákérdezni, azaz hogy milyen szerepet játszik, milyen funkciót tölt be, egyáltalán hogyan jelenik meg az akarat az ember önismereti processzusaiban, akkor kevésbé valamiféle kitüntetett entitásként, lényegi mozzanatként, mint inkább azon reprezentációk játéktereinek egyik tagjaként érdemes rá tekinteni, amelyek leírják, átírják, folytonosan felülírják az embertudományi diskurzusokat. Ezzel persze egyáltalán nem könnyítjük meg a saját helyzetünket. Odo Marquard találó metaforikájára utalva mondhatjuk, hogy az egyik ködhatást magában foglaló problémafelhőt, nevezetesen az akaratót ütköztetjük a másik nem kevésbé zavaros problémafelhővel, az identitásával, amiből igen nagy vihar kerekedhet.¹ Kell-e nekünk ilyen vihar, ha mi éppen, hogy tisztán szeretnénk látni ez ügyben? Hogy a lehetséges viharkárok mértékét enyhítsük, mégis-csak az tűnik ildomosnak, hogy a reprezentáció fogalmába kapaszkodjunk.

Nézzük meg hát először, milyen viszonyban van a reprezentáció az identitással, majd pedig hogy ebben a viszonyban milyen szerepet játszik az akarat. Ha ezt az összefüggést általánosságban feltártuk, térhetünk rá volta-képpen feladatunkra, arra, hogy konkrétan miként jelenik meg az akarat némely kurrens szerzőnél az identitásdiskurzusokban.

Újra csak Marquard-ra utalhatunk, aki az identitásról szóló nagy ívű s tőle megszokott módon eruditív tanulmányában Arthur Schopenhauer egyik könyvére hivatkozva fejti ki azt, hogy az identitás milyen reprezentációs tér-

Ez a tanulmány a HURO 0801/180 számú, Európai, nemzeti és regionális identitás – elmélet és gyakorlat (2009–2011) című kutatási pályázat keretében készült.

¹ Vö. Odo Marquard: *Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz – Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion*. In: Odo Marquard, Karlheinz Stierle (Hrsg.): *Identität*. Poetik und Hermeneutik VIII. Wilhelm Fink Verlag, München, 1996.² 347.

ben jelenik meg. Schopenhauer szerint a halandóság kötelével a nyakunkon a következő három alapmeghatározottságra vagyunk tekintettel: az első az, amiként az ember van, ez tulajdonképpen az ember legtagabb értelemben vett egyénisége. A második az, amije van az embernek: ez a minden értelemben vett vagyon és birtok. A harmadik az, amit elképzel/megjelenít/előállít az ember: „E kifejezésen tudvalevően azt értjük, hogy mi az ember mások képzeletében, tehát milyennek képzelik el a többiek.”² Marquard értelmezői intenciója szerint nekünk most a harmadik, tehát hangsúlyosan a reprezentációt előtérbe helyező alapmeghatározottsággal kell foglalkoznunk, e tekintetben viszont még idézni kell Schopenhauer könyvének negyedik fejezetéből, rámutatva arra, hogy milyen hordereje van e reprezentációs aktivitásnak s viszonynak:

„A mások véleményét rólunk saját emberi természetünk különös gyengesége folytán általában nagyon sokra becsülnék; pedig a legcsekélyebb gondolkodás megtaníthatna bennünket arra, hogy a saját boldogságunkra nézve az számba se jöhet. Ugyanezért alig érthető: mennyire örül minden ember belsőleg, mihelyt észreveszi, hogy idegenek mily kedvező véleményt táplálnak róla, és hiúságának valamely módon hízelegnek.”³

Eszerint az ember a véleményalkotás reprezentációs játéktérének szükségképpen szereplőjeként identifikálódik – Schopenhauer szcenírozásában oly módon, hogy amiképpen az ember van, „ami ő, az (...) elrejtőzik és eltorzul azáltal, amit ő elképzel/megjelenít/előállít”.⁴ Itt nem is az az elsődlegesen érdekes, hogy feltételeződik egy lényegi entitás, hanem hogy ez a dramaturgia oly módon rejti magában egyfajta lényegiség létét, hogy ez a lényeg(iség) elképzelve/megjelenítve/előállítva szükségképpen csakis torz és rejtett lehet. Marquard ezt egy hagyományokban bővelkedő belátásnak nevezi, amely Platón elmunkálataival veszi kezdetét, aki szerint „az ember tulajdonképpen nem más, mint a lelke, amely azonban a testébe van száműzve”.⁵

Platónnál az akarat, amint azt több szöveghely is tanúsítja, a vágyakozó lélekreszhez tartozik. Ily módon az alacsonyabb lelki mozgások régiójában lakozik, voltaképpen a szomjúság metaforikus, általánosabb jelentésében van szó Platónnál az akaratról, legalábbis az *Állam* Negyedik könyvében. Ami elsősorban azért érdekes, mert az akarat – ahhoz képest, ami aztán a metafizika történetében a fogalom teleologikus mozgásához társul – kevésbé

² Arthur Schopenhauer: *Életbölcsség* (Dr. Kelen Ferenc fordítása). In. Uő.: *Szerelem, élet, halál – Életbölcsség*. Göncöl Kiadó, Budapest., é. n. 173.

³ I. m. 208.

⁴ O. Marquard: *Identitát...* Id. kiad. 348.

⁵ Uo.

alakítja, indukálja, mint inkább elszenvedi a mozgást, a léleknek abban a belső viszonylatában legalábbis, (a)hogy például a gondolkodás parancsol.⁶

A mi vizsgálódásunk szempontjából az akaratnak ily módon történő színrevitele azért érdekes, mert benne és általa az akarat az identitás torzító/torzuló reprezentációs terének szerves részeként identifikálódik. A következőkben azt nézném meg, hogy az önazonosságra irányuló lényegi meghatározások történeti rendjében az akarat miképpen játssza változó, változatos szerepét az identitásdiskurzusokon belül. A identitás négy kurrens fogalmában tudniillik, amelyeket nevezünk most konverzív, konstruktív, szubverzív és kontingens identitásnak, különböző szerepkörben jelenik meg az akarat. Az elsőben, a konverzív identításban, amelyet Ágoston *Vallomások*ja reprezentál leginkább, mintegy szükséges előfeltételként tűnik fel az akarat. A második, a konstruktív identitás játékterében, amely a modernitás egy különösen meghatározó szakaszában, a német idealizmus idején kristályosodik ki elsősorban Schelling koncepciójában, az akarat az egymásba fordulva azonosuló szubjektív és objektív sarokpontját vagy szaturációs felületét, billenő platóját képezi. A harmadikban, a szubverzív identításban, amelyet a schopenhaueri-nietzschei nyomvonal képvisel a modernitáson belül, az akarat tulajdonképpen szétvet majdnem minden identifikáló aktivitást. A negyedikben, a kontingens identításban, amelyet Richard Rorty érvelése alapján szeretnék körvonalazni, az akarat több, egymástól lényegesen eltérő funkciói révén – az ennek különböző létszituációkban történő előforduláshoz társulván – konstatíve ismét csak beazonosíthatatlanná válik.

Vonjuk hát az akaratot interpretáció alá, textus és interpretáció topografikus elrendeződésének abban a nietzschei értelmében, (a)hogy az interpretáció alól a szöveg nem tűnik el!⁷

A KONVERZÍV IDENTITÁS MINTÁZATA

Ágoston *Vallomások*jának VIII. könyvét az utókor több tekintetben is kulcsszöveggként tartja számon, leginkább természetesen a híres kertjelenet miatt, amidőn is Ágoston megtér. Magának a könyvnek, de tulajdonképpen a hippói püspök egész életének, életművének kontextusában az egyik legfontosabb mozzanat tárul fel az olvasó előtt ezen a ponton: Ágoston konverzív identitásának létrejötte. Tudniillik ő ekkor születik meg új emberként. Jelen pillanatban csupán arra szeretnék szorítkozni, hogy egy ez idáig e vonatkozásban kevésbé érintett momentumot emeljek ki, azt nevezetesen, hogy az

⁶ Vö. Platón: *Állam* (Szabó Miklós fordítása). In. *Platón összes művei*. Európa, Budapest, 1984. 436a–439e

⁷ Ehhez pl. vö. Friedrich Nietzsche: *Túl jón és rosszon* (Tatár György fordítása). Ikon, Budapest, 1995. 35.

akarat miképpen van jelen e konverzió megtörténtében. Persze azt a körülményt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy Ágoston szövege, hogy úgy mondjam, nem szinkrón beszéd, hanem diakrón, tehát voltaképpen létrejöttének az időbeli különbség szerves eleme, azaz a konfesszionális jelleg mellett az emlékezés dinamikája is befolyásolja alakulását, amint arra Peter Brown, az egyik újabb Ágoston-monográfia szerzője rámutat, mondván:

„Ágoston (...) tudja, hogy az ember múltja elevenen él jelenében: az emberek azért különböznek egymástól, mert személyes múltbeli élményeik másképp alakították akaratukat. Amikor a kertben vívódik önmagával, nem egy gonosz hatalommal, valami külső 'anyaggal' küzd, ami 'besározza' lelke tiszta páncélját: a harc az emlékezetben folyik, saját múltbeli tapasztalatait kell legyőznie.”⁸

Ágoston tehát az emlékezés során rekonstruálja identitásának konverzív fordulatát, s ezt a mnemotechnikai teremtetést az akarat is motiválja, az akarat is e harc és vívódás kontextusában közelítendő meg (nem pedig a rögtöni cselekvés lehetőségessége vagy lehetetlensége okán, amit mint az akarat szerepének s funkciójának egyik mainstream mozgatórugóját tartunk számon). Az emlékezés egyben az akarást is formálja. Az emlékezetben dúló harc dinamikájának ritmusa aszerint alakul, hogy az emlékezet diakrón, időben kibontakozó, az én által irányított rendje vagy éppen az emlékek hirtelen, hátborzongatóan uralhatatlanul feltoluló mozgása határozza-e meg az én mnemonikus munkáját. Az én ragadja-e meg az emlékeit s azt a módot, ahogyan mindezt véghez akarja vinni, vagy az ént ragadják-e el emlékei s azok a módok, ahogyan akarja mindezt? A kérdésben retorizálódó harc, emlékezés és akaras harca határozza meg a VIII. könyv egészét. Ágoston konfesszionális textúrájában az emlékezés–identitás–akarat hármassága alakzata adja ki azt a mintázatot, amely alapján egyáltalán szerveződik s amely révén leginkább újraolvashatóvá válik (számomra) a szöveg.

Az akarat Ágostonnál azon mozgásformák közé tartozik, amelyek mintegy közvetítenek vagy inkább lehetővé teszik az utat a változó javak és a változhatatlan jó között. Hogy a változó javak vagy a változhatatlan jó felé fordulok-e, az Ágoston szerint „nem kényszerű, hanem akaratlagos”.⁹ Tehát bizonyos értelemben tőlem függ, hogyan döntök. Az akarat ebben a döntésben játszik meghatározó szerepet.¹⁰ De míg *A szabad akaratról* szóló dialógusban, hogy

⁸ Peter Brown: *Szent Ágoston élete* (Sághy Marianne fordítása). Osiris, Budapest, 2003. 201.

⁹ Szent Ágoston: *A szabad akaratról* (Tar Ibolya fordítása). In. Uő.: *A boldog életről – A szabad akaratról*. Európa, Budapest, 1989. 171.

¹⁰ E döntés horderejének az ágostoni filozófia tematikus és történeti alakulásában játszott szerepéhez lásd pl. Kendeffy Gábor gondolatmenetét, aki Ágoston megterü-

úgy mondjam, az akaratnak ez a döntés-faktora vagy -potenciálja életlenül, kiéleztelenül ábrázolódik – melyről a következő mondat tanúskodik: „Lehet-e biztonságosabb valami annál az életnél, ahol csak az történhet meg, amit akarsz?”¹¹ –, addig a *Vallomások* VIII. könyvében az akarat hatalma élesen vetül elénk. Az imént *A szabad akaratról* írott dialógusból idézettek szerint az akarat mintegy alárendelődik az isteni jó változatlanóságának, mert hogy a változatlan jót akarva biztonságos és boldog élet vár rám. S a változatlan jót úgysis akarom. Gond tehát nem lehet. A rosszat ilyen értelemben kiiktatom.

Sokkal nagyobb teret szentel azonban Ágoston a pár évvel később született *Vallomásokban* a változó javak felé forduló akarás problémájának. Rendkívül plasztikus ábrázolásban adja elő azokat a körülményeket s mozzanatokat, amelyek során nem tudja vagy nem képes akarni a változatlan jót, helyesebben nem képes akarata a változatlan jó felé fordulni. Itt az a semmi reprezentálódik oldalakon keresztül, amelyet *A szabad akaratról* írottak során még el tudott intézni ennyivel a szerző: „a semmiről nem lehet tudni semmit.”¹² A legárgulkodóbb kép a semmi reprezentációjára a VIII. könyv szövegében a hasadás metaforája. A hasadás Ágoston szerint úgy keletkezik a lelkében, hogy egyszerre akarja és nem akarja az isteni lényeggel való azonosulást, és a két ellentétes irányú mozgás szétszakítja a lelkét, valamifajta hiányt, rést hagyva maga után:

„én voltam, aki akartam és én, aki nem akartam. Én, én voltam bizony. Nem akartam teljes igazában, de teljes egészében nem is vonakodtam. Ezért magammal viaskodtam és bennem így hasadás keletkezett. És ez a hasadás, bár akaratom ellenére történt, nem volt bizonyosság valami másik szellemi lényre bennem, csak a saját lelkem bűnhődésére vallott.”¹³

Amíg ez a hasadás kettészeli a lelket, nem lehet szó konverzív identitásról. Ez a hasadás csak úgy tűnhet el, ha az akarás mozgása átritmizálja, magába szervesíti a nemakarás ellenmozgását. Azaz ha az akarat „egész teljességgel” a változatlan jó felé fordul. A szövegbe az „egész teljességgel” akarni fordulat nem imperatívikusan, hanem mintegy inverz módon, az ismétlés, az önmegerősítés, a folytonos korrekció, a visszavonódás, majd újratelítődés

lésének, „a végletes rátalálásnak” a bekövetkeztét a korszak teleologikus hagyománya felől interpretálja, rámutatva arra, hogy Ágoston milyen erőfeszítéseket tesz „a teljes bizonyossággal vállalható telosz” fellelése, valamint annak a bölcsesség és a boldogság jegyében érvényesített életvezetési elvvé történő emelése érdekében. Vö. Kendeff Gábor: *Szent Ágoston és az akadémiai szkepszis*. Gond, 1992/3. 115–116.

¹¹ Szent Ágoston: *A szabad akaratról*. Id. kiad. 173.

¹² I. m. 172.

¹³ Augustinus: *Vallomások* (Városi István fordítása). Gondolat, Budapest, 1987. 235.

ritmusában az esetlegességet beismerő, bevalló, ugyanakkor azt elfogadni nem képes lélekrezdülés és -fájdalom retorikai alakzataként íródik be: „Mondom, parancsolja a lélek, hogy akarjon. Nem parancsolná, ha nem akarná és a parancsa mégsem teljesül. Ámde nem akarja egész teljességgel, tehát nem parancsolja teljes igazában.”¹⁴

Annak a tényleges fontosságáról, hogy az akarat erős pecsétjének a nyoma az ágostoni identitáson a konverzió jele is egyben, tehát hogy a konverzió csak akkor következhet be, ha „egész teljességgel” akarja az egyén a megváltást, a következő sorok tanúskodnak:

„Hogy ne csak elinduljak, hanem meg is érkezzek oda, mást nem jelentett, mint az indulás akarását, de erős és elszánt, teljes akarását. (...) Tehát sok mindent cselekedtem, s bennük az akarás és a képesség nem volt azonos. És nem cselekedtem meg a nekem hasonlíthatatlanul vonzóbbnak tetszőt, bár tüstént meg is cselekedhettem volna, mert mihelyt akarom, már mindenképpen akarom.”¹⁵

A hippói püspök emlékezésében tehát az akarat a konverzív identitás szükséges előfeltételeként munkál, ám oly módon, hogy az emlékek nem győzik le a megtörténtek akarás vagy nem akarás motiválta-árnyalta mivoltát, hanem mindig már harcban vannak egymással.

A KONSTRUKTÍV IDENTITÁS MINTÁZATA

Hogy a modernitás szignifikáns identitásdiskurzusaiban megjelenő akarat szerepének s funkciójának változását érzékeltessük a premodern vagy inkább a modernitás küszöbe előtti szerephez s funkcióhoz képest, állíthatjuk, hogy míg az akarat – amint azt Ágoston kapcsán érzékeltük – a modernitás előtt a konverzió egységesítő mozgásrendjében identifikálódik, addig a modernitás küszöbének átlépésekor az akarat a szubverzió szétvető mozgásrendjében artikulálódik. Persze ha a különbségnek az öazonosság létlehetőségében kardinális szerep jut is a modernitásban – s ez valóban lényegi eltérés a premodernitás egységképzeteihez viszonyítva, mondhatjuk Foucault-val, hogy korszakküszöbnek tekinthető –, azért a különbség, váltás, változás szubverzív jelenléte más-más mértékben érvényesül a különféle identitáskonceptiókban. Schellingnél tulajdonképpen az azonosság rendjének létrejötte a különbözőség nélkül elképzelhetetlen, de nyomatékosan kell utalnunk arra, hogy a különbség mindenképpen azonosságot előfeltételez nála. És ebbe a transzcendentális modellbe épül be az akaratkonceptió is. Nietzsche-nél pl. már az

¹⁴ I. m. 234.

¹⁵ I. m. 232., 233.

azonosságnak és különbözőségnek ez a diametrikus egymásra utaltsága megszűnik, nála Schopenhauer nem kis hatására az akarat vakon lobogó aktív erőként jelenik meg, miáltal az akarat irányulás jellege kiiktatódik, teleologikus mozgása felfüggesztődik.

Interpretációm jelen szakaszában pusztán azt mutathatom meg, hogy az akarat Schelling identitásfilozófiai koncepciójában miképpen tölti be azt a szerepét, hogy az öntudat vagy az intelligencia ugyan általa lesz szükségképpen önmaga, ezzel azonban egyúttal a másikat, a rajta kívüli intelligenciát, öntudatot is meghatározza, pontosabban lehetségessé teszi. Helyesebben: miért az akarat az, amelynek a révén az intelligencia „önmagát megpillantja egy másik intelligencia tükrében”.¹⁶ Itt természetesen csupán nagy vonalakban érinthetem azt a folyamatot, amelynek eredményeképp létrejöhet az intelligenciának a másik tükrében megtörténő önszembesülése. E nagyvonalú interpretáció sem kerülheti meg azonban annak hangsúlyozását, hogy Schellingnél számos kontextusban és különböző gondolati variációkban kerül elő az intelligenciának, az értelmes szónak, illetve az öntudatlanságnak, a természetinek a viszonya. Mondhatni, eltérő gondolkodói korszakainak invariánsa a tudat és az öntudatlan szigorúan egymásból, egymás által feltárható viszonya. Manfred Frank egy helyütt a logosz dialektikus struktúrája kapcsán próbálja végiggondolni eme invariánst:

„lehetővé teszi-e a logosz (...) dialektikus struktúrája a racionális összetevők teljes elszakítását eredetüktől? Alapjában véve ez maga is rituálé, szó szerinti értelemben a meg-beszélés aktusa, amelynek segítségével a logosz (a kiejtett szó) kiszabadítja magát a szótan fogantatás éjszakájából. (...) Csak 'a legnagyobb erőfeszítéssel' képes az értelem ezt a témát távol tartani magától, mondja Schelling – hasonló distancián alapul tudatának állandóan veszélyeztetett lehetősége –; mert 'az alapon mindig úgy van ott az a szabálytalanság, mintha egyszer újra kitörhetne’.”¹⁷

A fiatalkori filozófiai tájékozódást követő korszakban eme invariáns neve Schellingnél az identitás, mely ugyanúgy magában foglalja a szótan fogantatás sötét, rituális csendjét, mint a mítoszok homályló, fulguratív alakzatait, valamint az értelem, a logosz magabiztosan fénylő formáit. Az identitás különböző potenciálfokozatokon keresztül konstruálódik meg, vagyis hát itt a

¹⁶ Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere* (Endreffy Zoltán fordítása). Gondolat, Budapest, 1983. 295.

¹⁷ Manfred Frank: *A költészet mint „új mitológia”* (Gombos Csaba fordítása). In. Nyizsnyánszki Ferenc (szerk.): *Kortárs német filozófusok*. KLTE, Filozófia Intézet, Debrecen, 1997. 263–264.

passzív nyelvi alakzatok helyett inkább aktívát vagy mediálisat szükséges alkalmazni: az én vagy az intelligencia potenciálisan és fokozatosan megkonstruálja s ezzel mintegy közvetíti önmagát a másik felé. A konstruktív identitásban az akarat az egyik potenciafokot képviseli. Méghozzá a produktív szemlélet utáni fokozatot alkotja. Azért kell ellépni, leválni a produktív önszemlélet szintjétől, egyben átemelődni, átemelni magam az akarás hatványára, mert a produktív önszemlélet szintjén az Én ugyan szemlélheti a tőle különbözőt, az objektív világot, ám maga nem lehet objektívvé a maga számára.

„Csak az akarásban emelkedik ez is [ti. az Én önszemlélete – V. T.] magasabb fokra, vagyis lesz belőle magasabb potencia, mert általa az Én a maga *egész* mivoltában, vagyis egyszerre szubjektumként és objektumként vagy produktív Énként lesz objektummá a maga számára. Ez a produktív Én mintegy elválík a pusztán eszmei Éntől, és most már nem is válhat soha ismét eszmeivé, hanem örökké és abszolút módon objektív az Énnek a számára.”¹⁸

Nos az akarás hatványfokán válik az én számára lehetővé, hogy egyszerre szubjektumként és objektumként, azaz a maga egészében létezzen s ezáltal egyszersmind reflektálja, közvetítse is önmagát. Ezt a különbség által formálódó potenciális egészet vagy egységet az akarás úgy éri el, hogy maga aktív erőként identifikálódik az azonosuló/azonosító mozgásban. Azaz az akarat nem az én valamely adott meghatározottsága, hanem „közvetlen önmeghatározás”. Ezt Schelling külön is kihangsúlyozza, hogy az intelligenciában magában benne van, benne kell lennie a cselekedetnek, mármint ez az intelligenciában benne rejlő, önmagára irányuló cselekedete az énnel a közvetlen önmeghatározás, amelyet Schelling akarásként aposztrofál:

„Az intelligenciának ezt az önmeghatározását *akarásnak* nevezzük a szó legáltalánosabb értelmében. (...) És nem (...) valamilyen meghatározott akarásról van szó, amely tartalmazza már egy tárgynak a fogalmát, hanem a transzcendentális önmeghatározásról, a szabadság eredeti aktusáról.”¹⁹

Ám az intelligenciának ehhez az önmeghatározó, szabad, akarati aktivitásához szükségképpen kapcsolódik hozzá „*egy rajta kívüli intelligencia meghatározott cselekvése*”.²⁰ Az akaratom „csak rajtam kívüli intelligenciák által

¹⁸ F. W. J. Schelling: *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Id. kiad. 284.

¹⁹ I. m. 283.

²⁰ I. m. 291.

lehetséges”,²¹ és vice versa, a rajtam kívüli intelligencia mint egyúttal a világ produktív része csupán az akaratom önmeghatározó szabad aktusa által lehetséges. Az akarat által fordulhat egymásba – aktivizálódhat s medializálódhat – az intelligencia és a világ, konstruálódhat meg e fokozódó, szaturálódó mozgásrenden belül az én transzcendentális identitása. Ettől a koncepciótól – a látszólagos távolságok ellenére – már nincs is olyan messze a nietzschei szubverzív identitás vakon lobogó akarati faktora. Vagyis hát messze van persze, de hogy egyáltalán a szubverzió lehetősége fennáll(hat), ahhoz a schellingi különbségben artikulálódó azonosságnak nagyon tisztán meg kellett formálódnia. Mert még egyszer hangsúlyozom, Schelling identitás-filozófiája transzcendentálisan a különbségre épül. Nietzsche elképzelésére aztán nagyban támaszkodva fejtheti ki Richard Rorty a maga kontingens identitáskonceptióját.

A SZUBVERZÍV IDENTITÁS MINTÁJA

Az akaratra vonatkozó, azt tematizáló és problematizáló elképzelések Nietzsche-nél igen szórtnak – ráadásul e szórtságon belül ellentmondásosnak – tekinthetők az életművön belül. Eleinte az akaratot illetően a filozófus mintha számolna valamiféle entitás jelleggel, megragadható, körülírható tulajdonságként, ilyesmi eredőjeként vagy következményeként beszél róla – a szépség esztétikai látszatának apollóni billogát fedezve fel az „akaratont”, mely ily módon a megcsalátás szinonimájával egyenlő, a szenvedés és az öröm katartikus-mámorító hatalmának az ellehetetlenítésével:

„A görögöknél a génusz és a művészi világ megdicsőülése képében kívánta látni magát az 'akarat'; hogy az 'akarat' megdicsőülhessen, ahhoz teremtményeinek is méltóknak kellett érezniük magukat rá, hogy megdicsőüljenek, egy magasabb szférában kellett viszontlátniuk magukat anélkül, hogy a képzelet e tökéletes világa imperatív vagy feddő módon hatna. A szépség szférája ez, ahol tükörképeiket, az olümposziakat látták.”²²

Később az akarat a képzelet tökéletes világának magasabb szférájától leválasztódván éppen a szabadság mámorító-katartikus hatalmának forrásává válik, s még mindig, megint csak megragadható, teremtő elvként identifikálódik. Ám a teremtés magában foglalja a kezdetet és a bevezést, a folyamatos újakezdés rákészülő feszültségét és a permanens búcsúzkodás, az utolsó óra megtöretésének kínját – hogy Zarathustra szavaival éljünk.

²¹ I. m. 304.

²² Friedrich Nietzsche: *A tragédia születése avagy görögség és pesszimizmus* (Kertész Imre fordítása). Európa, Budapest, 1986. 40–41.

„Bizony mondom, száz lelken és száz bölcsőn és száz szülési fájdalom át vitt az én utam. És búcsúzkodtam is eleget, tudom, miként töretek meg az utolsó órán a szív.

Ámde teremő akaratom, sorsom akarja így. Avagy, hogy megmondjam néktek az igazat: épp ilyen sorsot – akar akaratom.

Szenved és fogságra vetetett minden, mi érez bennem: akaratom mégis újra meg újra megszabadít, és megörvendeztet engem.

Az akarát megszabadít: így szól az igaz tanítás akaratról és szabadságról – így tanítja ezt néktek Zarathustra.”²³

Zarathustra akarát-szólamában ugyanakkor van egy tónus, mely az akarát felszabadító hatalmát is beárnyékolja, azaz hatalmasabb nála is. Az idő uralását illető tehetetlenség miatti legmagányosabb bánat ez: „Az akarát megszabadít: ámde hogy nevezik vajon azt, mi még a szabadítót is láncra veri? (...) Nem bír visszafelé akarni az akarát; hogy nem bírja megtörni az időt és az idő vágyait – az akarát legmagányosabb bánata ez.”²⁴ Az akarát, a hatalom-akarást Nietzsche Zarathustrájánál tehát egyszerre felszabadító és láncra verő. Ugyanazon lényegi hatás, Zarathustra költői-nyelvi léténél maradvá, a mondás konstatív és negatív jellegének, az állításnak és a tagadásnak a két ellentétes oldala. Nietzsche itt, az akarát nyelvbe szövődöttségét vagy a nyelv akarati meghatározottságát tekintve, mondhatjuk, hogy dialektizál, a mondás nyelvi és akarati aktivitását illetően ugyanannak két, egymással ellentétes megnyilvánulásáról beszél.

Ez a gondolkodás és nyelv metodikáját vagy retorikáját átható dialektizáló mozgás adja át helyét a *Túl jön és rosszon* néhány locusát olvasva egy más típusú aktivitásnak: a kibontakozást a szétágazásban, elnövésben, áthelyeződésben s visszahatásban folytató és mindig másként visszatérő erő nyomvonalainak topológiájáról van szó.

„'Akarat' természetesen csak 'akaratra' hathat – 'anyagra' nem (például 'idegekre' nem): tömören: meg kell kockáztatnunk a hipotézist, hogy mindenütt, ahol 'hatásokat' ismerünk el, nem akarát hat-e akaratra –, s nem lehet-e, hogy minden mechanikus történet, amennyiben ott egy erő válik tevékennyé, éppenséggel akaraterő, akarát-hatás. – Végül feltéve, hogy sikerülne ösztönéletünk teljességét az akarát Egy alapformájának kibontakozásaként és szétágazásaként magyarázni (...), akkor megszereznenk a jogot, hogy minden ható erőt egyértelműen úgy határozzunk meg: a *hatalom akarása*.”²⁵

²³ F. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra* (Kurdi Imre fordítása). Osiris/Gond, Budapest, 2000. 108.

²⁴ I. m. 171.

²⁵ F. Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Id. kiad. 35.

Itt már szó sincs dialektikáról, e helyt az akarat-erők egymásra ható játékaról van szó. Egy alapforma sokféle szétágazásáról, mely a hatalom akarása nevet viseli. Név tehát itt is van, de már kevésbé lényegi, nominatív, beazonosító megnevezésről van szó, mint inkább a különbségeket érvényre jutni engedő affirmatív differenciálásról. Nietzsche-nél az erők, a hatalmi akaraterők e sokszínű játékát Gilles Deleuze-nél pontosabban kevesen jellemezték:

„A nietzschei felfogás szerint egy erőnek egy másik erőhöz való viszonya sohasem valami lényegében negatív elem. Az az erő, amely a másikhoz való viszonyában behódolásra kényszerül, nem tagadja a másikat vagy azt, ami nem ő, hanem igenli a saját különbségét és élvezzi ezt a különbözőséget. A negatív, a tagadás nem úgy van jelen a lényegben, mint amiből az erő az aktivitását meríti: ellenkezőleg, a negatív ennek az aktivitásnak az eredménye, vagyis egy aktív erő létezéséből és különbségének afirmációjából ered.”²⁶

Nos, e nagyfokú diszperzitáson belül két dolog feltűnően markánsan ütközik ki, hogy ne mondjam, rendeződik el, mintegy a magnetizáló erőpólusok köré szerveződő vasreszelékekhez hasonlatosan. Egyrészt az, hogy a nyolcvanas évekre megsokasodnak az akaratot középpontba állító vagy csupán az akarat apropóján születő vagy más témák kifejtésekor az akarat (a hatalom-akarás) felé kitérő gondolatmenetek. Másrészt olyan alapfogalmak és -teóriák körzetében tűnik fel az akarat fogalom releváns momentumként, mint az embert fölülmuló ember, az Isten halála, az örök visszatérés, a minden érték ártértékelése és természetesen a hatalom akarása.

Könnnyen beláthatjuk mindezt, ha csak arra gondolunk, ahogy Zarathustra költői tanításában tulajdonképpen már teljesen készen s tisztán csillámlik fel a hatalom akarásának mint az akarat legkikristályosodottabb változatának alakzata,²⁷ amiként Volker Gerhardt fogalmaz: Nietzsche a hatalom-akarás fogalmával

²⁶ Gilles Deleuze: *Nietzsche és a filozófia* (Moldvay Tamás fordítása). Gond–Holnap, Budapest, 24.

²⁷ Vö. F. Nietzsche: *Így szólt Zarathustra* (Kurdi Imre fordítása). Osiris/Gond, Budapest, 2000. 140–143. *Az ön-fölülmulásról* című szakasz pregnáns megfogalmazásai: „Ez hát minden akaratotok, ti legbölcsebb bölcsek: a hatalom akarása; akkor is, ha jóról és gonoszról szól beszédetek, és felbecsli, mi értékes, mi nem.”; „A keletkezés folyamára löktétek akaratotokat és értékeiteket; a hatalom régtől való akarását árulja el nékem, mit hisz jónak és gonosznak a sokaság.”; „Nem a folyam hoz veszedelmeket reátok, ti legbölcsebb bölcsek, nem ő vet véget annak, mi jó és gonosz tinéktek: hanem amaz akarat maga, a hatalom akarása – a kimeríthetetlen, nemző élet-akarat.”; „Csak ahol élet van, ott van akarat is: csak hogy nem élet-akarat, hanem – így tanítom én – a hatalom akarása!”

„kerekíti le az embert felülmúló ember koncepcióját mind elméleti, mind pedig gyakorlati értelemben, és így áll össze a fogalmi keret 'a legmélyebbbről feltörő gondolat', az örök visszatérés gondolata számára. Zarathustra (...) úgy véli, hogy ezzel [ti. a hatalom akarásával – V. T.] az élet legbelsejébe sikerült behatolnia. Ez több akar lenni pusztá metaforánál, hiszen ő az Egészet, az életet éltető erők egészét akarja általa megragadni és ezért mind a külsőt, mind a belsőt meg kell próbálnia felfogni.”²⁸

Vagy ha meggondoljuk, hogy az akaratnak (a hatalom-akarásnak) ez az egymást felerősítő, legyengítő vagy keresztező életerőket magába sűrítő kruciális alakzata miként képezi lehetőségfeltételét és módszertani keretét a *Túl jön és rosszon* első két fejezetében a filozófusok előítéleteiről és a szabad szellemről kifejtett gondolatoknak, amennyiben a hatalom-akaráss Nietzsche szerint a szubjektum-kritikai, nyelvfilozófiai, retorikai és hermeneutikai olvasás kritikai-motivációs erejét táplálja. Nem létezik magánvaló, abszolút akarat, hanem benne mint „valami *bonyolultan összetett*”, „sokréti dolog”-ban, „mihelyt 'akarunk'”, mindig már számos, különféle erőmozgás kezdi meg játékát, kezdve az érzésektől az izmokon s a gondolatokon át az affektusokig.²⁹

Mihelyt akarunk tehát – rengetegféle uralhatatlan s uralt erőmozgás játéktérévé válik az emberi lélek, szellem és test. Nietzschénél egyáltalán nem az identitás, valami önazonos lényegszerű felől identifikálódik az akarat. Ha azt mondjuk, hogy voltaképpen ennek éppen az ellenkezőjéről van szó, nem egészen pontos a kép, de közelebb kerülhetünk Nietzsche interpretációs szándékához. Részint tudniillik a filozófus a nyolcvanas évek második felében született feljegyzéseiben már határozottan egyfajta identitáskritikai kontextusban beszél az akaratról (is).³⁰ Részint pedig – tekintettel az életmű egészen átható retorikai, a trópusokra vonatkozó kutatásokra s érzékenységre – éppenséggel az akarat lesz nála az a szöveg, amely az interpretáció *alatt* s az interpretációval mintegy az alapját képezi annak a hatékony dekonstruktív, szubverzív potenciálnak, amely folyton eltéríti, megteveszti az önidentikus ént bármiféle tapasztaló, megismerő munkálataiban. Nietzsche persze soha nem mondja azt, hogy nem lehetünk önmagunk – az akarat, a

²⁸ Volker Gerhardt: *Friedrich Nietzsche* (Csatár Péter fordítása). Latin Betűk, Debrecen, 1998. 135–136.

²⁹ Vö. F. Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Id. kiad. 21.

³⁰ Lásd ehhez *A hatalom akarása* Harmadik könyvének 516. számú töredékét s ennek de Man általi elemzését: F. Nietzsche: *A hatalom akarása* (Romhányi Török Gábor fordítása). Cartaphilus, Budapest, 2002. 227–228. és Paul de Man: *A meggyőzés retorikája*. In. Uő.: *Az olvasás allegóriái* (Fogarasi György fordítása). Ictus-JATE, Szeged, 1999. 163–180.

hatalomakarás textuális és organikus szubverziójának belátásából ezen következtetésnek éppen az ellenkezőjéről bizonyosodhatunk meg: „Értenünk kell *önmagunk megőrzéséhez*: ez a függetlenség legkeményebb próbája.”³¹ Önmagunkat megőrizni nem más, mint a hatalom akarásainak és az akarat hatalmainak szubverzív mozgását folytonos interpretációval megtartani, fenntartani, egyáltalán vele tartani (ki).³²

A KONTINGENS IDENTITÁS MINTÁJA

Rorty gondolataival fűzni tovább az akarat és az identitás összefüggését tematizáló írást azon a ponton, ahol egy nietzschei gondolatmenet rekapitulálása szakad meg, tulajdonképpen több tekintetben is adekvát. Egyrészt Rorty a nietzschei filozófiában látja egy olyan gondolkodás megformálódását, amely nem pusztán rekontextualizálás, hanem valóban valami újnak, másnak az iniciatívája. Nietzsche kreatív kezdeményezése egyebek mellett abban áll, ahogyan pl. az igazságot, a nyelvet, a narratívát, valamint a filozofálás módját érinti. Ez Rorty vagy éppen Paul de Man szcenírozásában úgy néz ki, hogy az igazságra nem mint egy organicitás vagy egy filozofikum lényegének, magánvalóságának kifejeződésére, hanem használhatóságuk s alkalmazhatóságuk, egyszóval pragmatikájuk mértékére van tekintettel a filozófus:

„Sok minden, amit Nietzsche mond, többé-kevésbé levezethető abból az állításából, mely szerint a 'magánvaló tudás' épp olyan tarthatatlan fogalom, mint a 'magánvaló dolog', valamint abból a gondolatból, hogy '[az ész kategóriái] semmi mást nem képviselnek, mint egy bizonyos fajta és faj életképességét – s egyedül használhatóságukban rejlik 'igazságuk'.”³³

Az igazság fikcionalitásának hangsúlyozása a hiposztazálása ellenében, illetve „az igazság retorika általi szükségszerű felforgatásának” kiemelése egyfajta autoratív ontológiai és metafizikai kategóriaként való jellemzése helyett – nos mindezt a Nietzsche-olvasás de mani impulzusaiként említhetjük.³⁴

³¹ F. Nietzsche: *Túl jön és rosszon*. Id. kiad. 37.

³² Nos ha mindezeket megfontoljuk és az ezen utalások által kirajzolódó problémamezőre tekintünk, láthatjuk, hogy Nietzschenél voltaképpen egy kimunkált, effektíve létező akaratfilozófiai koncepcióról beszélhetünk, amely rendkívüli erős ösztönzését a schopenhaueri akarat fogalom kritikájából nyeri, s ami erejét a fennmaradáshoz és tovalendüléshez a kanti kritikai gondolkodás kreatív újakezdéséből veszi. Ehhez lásd bővebben: G. Deleuze: *Nietzsche és a filozófia*. Id. kiad. 135–150.

³³ Richard Rorty: *Bevezetés: Pragmatizmus és Nietzsche utáni filozófia* (Beck András fordítása). In. Uő.: *Heideggerről és másokról* (Barabás András és mások fordítása). Jelenkor, Pécs, 1997. 10.

³⁴ Vö. P. de Man: *Az olvasás allegóriái*. Id. kiad. 152.

Másrészt – hogy folytassam a Nietzsche világából Rorty világába történő fordulat indoklását – Rorty *Esetlegesség...-könyvének A személyiség esetlegessége* című tanulmányában éppen Nietzsche igazság-értelmezéséhez („az igazság metaforák mozgékony hadserege”³⁵) és akarat fogalmához nyúl annak háttérmegfestéseként, hogy valójában csupán a költők képesek belátni s „igazán értékelni az esetlegességet”. Az esetleges, a parciális, a véletlen „értékelése” itt a következőket jelenti: a költő a filozófussal és a tudóssal ellentétben magára veszi annak terhét, vagy inkább képes arra, hogy – akár az öngyőzős akarása árán is – eltekintsen attól, „hogy tényleg van egyetlen igaz leltár, az emberi szituáció egyetlen igaz leírása, életünk egyetlen egyetemes kontextusa”.³⁶ Azaz önmegismerés nem lehetséges úgy, hogy egyszerűen (vagy akár bonyolultan) tájékozódok ezen igaz leltárok és egyetemes leírások között, s amire jutottam, azt mintegy magamra veszem. Rorty szerint Nietzsche leginkább azt kritizálja, hogy az önmegismerés egy egyetemesen igaz eszmének a tipizálása lenne. Az önmegismerés önteremtés, méghozzá új nyelvek, új metaforák és új fogalmak folytonos teremtése. Ez a szekvenciózus vagy az alteritás ritmusában kibontakozó és szétáradó folytonosság vagy folyamat, az önteremtésként felfogott önmegismerés nem más, mint „a saját esetlegességünkkel való konfrontáció”. Mindez azt is jelenti, hogy odahagyom a régit, a régi nyelvet, régi metaforát, régi fogalmat, ahogy Rorty írja: kimenekülök az emberi élet esetlegességeinek örökölt leírásaiból, s egyben új leírásokat talállok ki.³⁷ Nos, ez az a pont, ahol Rorty interpretációja során először utal a nietzschei akarat fogalomra. És ez szükségképpen van így. Rorty nem kerülheti el az akaratra történő utalást, mondhatni, interpretációs kalandozása során mintegy beleütközik a nietzschei akaratba, s ez még magát a szerzőt is bizonyos értelemben meglepi. Abból látszik mindez, hogy reflektálatlanul hagyja az akarat szükségképpen előbukkanásának következményeit. Például annak tisztázását, hogy az akarat termékeny mozzanat lehet-e egyáltalán a kontingens személyiség bemutatása során, hiszen valamit vagy akarok, vagy nem. Mégis úgy tűnik, hogy Rorty a kontingens identitás megszerveződésébe az akaratot is bevonja, noha reflektálatlanul s bizonyos ambivalenciával. A következőkben csupán ezekre az akarat-applikatívumokra fókuszálok Rorty szövegében.

Nézzük hát először, miért szükségszerű az, hogy az akarat előbukkanjon Rorty interpretációjában, majd azt, hogy mi is marad tulajdonképpen reflektálatlanul nála. Az első kérdés kapcsán röviden úgy fogalmazhatunk, hogy az

³⁵ Ehhez vö. F. Nietzsche: *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* (Tatár Sándor fordítása). Athenaeum, 1992/1.

³⁶ R. Rorty: *Esetlegesség, ironia és szolidaritás* (Boros János és Csordás Gábor fordítása). Jelenkor, Pécs, 1994. 45.

³⁷ Vö. I. m. 44–46.

idő problémája, illetve az idő és az akarat viszonya miatt. Az esetlegességgel való szembesülésünk az időben megy végbe. A régi és az új egymáshoz való viszonyát az idő határozza meg. Az igazság viszont valami örök, időn kívüli entitásként, tartós jegyként abszolutizálódik a nyugati metafizikai tradíció horizontján. Aki tehát az esetlegességgel szembesül önmaga megismerése, vagyis önmaga megteremtése során, egyszersmind az idővel szembesül. Rorty értelmezésében Nietzsche szerint

„a fontos átlépendő határ nem az, amelyik az időt az időtlen igazságtól elválasztja, hanem inkább az, amely a régít az újtól választja el. Úgy gondolja, hogy az emberi élet annyiban győzedelmes, amennyiben léte esetlegességeinek örökölt leírásaiból kimenekül, és új leírásokat talál. Ez a különbség az igazság akarása és az önlegyőzés akarása közt. Ez a különbség a megváltásnak azon elgondolása közt, hogy valami nálunk nagyobb és tartósabbal lépünk kapcsolatba, és aközött, ahogy Nietzsche leírja a megváltást: 'újraateremtése mindannak, ami 'volt', 'ímgyen akartam'-má'”.³⁸

Nos, a régi és az új közti különbségre, arra a visszahozhatatlan, a történetből az épp megtörténtet végérvényesítő mozzanatra, keletkező részre, átléphetetlen szakadékszerű törésre, ami a régít az újtól elválasztja, Nietzschénél, mondjuk így, a legelementárisabban az akarat reflektál. Azok a szavak, amelyeket Rorty idéz, az *Így szólott Zarathustra* második részének *A megváltásról* című beszédéből valók s az akaratnak a létezésben betöltött szerepét inszenálják. Az akarat legmagányosabb bánata, haragja, dühe, bosszúérzése a már megtörténttel szembeni tehetetlenségéből ered. Hogy nem tud, nem bír visszafelé hatni. Ebből következően voltaképpen két dolgot tehet. Vagy mindig újat akar, vagy a már megtörténtet állítja be oly módon, hogy az idő, az, ami történik, az „Így akartam!” implikátumába sűrűsödjön.

Ezen a ponton egy kicsit meg kell állnunk, s – hogy stílszerűen szóljak – el kell időznünk. Merthogy itt valamit Rorty feltáratlanul hagy, ami pedig az akarat kontingens létmódja tekintetében lényeges mozzanat. Az amerikai filozófus ezt a Zarathustra-locust lényegében a nietzschei intenció szerint idézi és elemzi, vagyis az „Így akartam!” felkiáltását a megváltás gesztusaként revelálja. Nietzsche a következőt írja: „Megváltani az elmúltakat, és 'Így akartam!'-má teremteni minden 'Megesett'-et – ezt nevezném csak megváltásnak én!” Rorty ezt az önlegyőzés akarásának folyamataként értett géniusz életeként írja le,

³⁸ I. m. 45–46.

„aki [mármint a géniusz – V. T.] azt tudja mondani a múlt megfelelő részéről: 'ígyen akartam', mivel megtalálta a múlt olyan leírási módját, ahogy azt a múlt soha nem ismerte, és ennél fogva olyan ént talált magának, amelyről elődei soha nem tudták, hogy lehetséges.”³⁹

Ám Nietzschénél a véletlen ezen megváltása, az idő elkapása s uralása részint feltételes módon szerepel a mondatban: „ezt nevezném csak megváltásnak én!” – mely fordulatban („ezt nevezném csak”) megvan persze a győzedelmi büszkeség retorikai lenyomata, de egyben az elcsúszás-eltolódás grammatikai mintázata is. Ebből következően az akarat nemhogy nem segít ént találni, de egyenesen ellehetetleníti, vagy kevésbé fatálisan fogalmazva mindig szituációhoz köti, kontextualizálja ezt a processzust. (Nem is beszélve arról, hogy a megváltásról szóló eme szöveg Zarathustra részéről „púpos beszédként” identifikálódik, helyesebben retorizálódik, az elnövést, a túlzást, a felhalmozódást, abnormitást foglalva magában.⁴⁰)

Azt is figyelembe kell venni azonban – s ezzel Rorty a legkevésbé sem számol –, hogy az akarat e véletlent megváltó munkája a géniusz részéről utólagos önigazoló gesztusként is értelmezhető. Éppen „így akartam”. Ezáltal az akarat belemerevedik egy metanarratív igazoló gesztus reflektálatlanul hagyott pózába, azaz pontosan a kontingencia ellenében ható, abszolút igazság pozíciójában találjuk. Mindezzel természetesen nem is az a baj, hogy az ilyen én az idő hatalmának való alárendelődését vonakodva bár, de elismeri – mit is tehetnénk mást –, hanem hogy az ilyen én a szituativitást, az épp így fordult..., esett... eseményszerűségét nem reflektálja s kritizálja, hanem abszolutizálja, sőt mitizálja.

Az akarat sokat, sokféleképpen és szüntelenül szövegel, nem csak – sokszor a legkevésbé sem – előírányoz és tilt.

³⁹ I. m. 46.

⁴⁰ Vö. F. Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*. Id. kiad. 174.

AZ ÖNMAGUNKKAL RENDELKEZÉS VÉGHEZVITELE –, AVAGY AZ AKARAT JÓRA FORDÍTÁSA

UNGVÁRI-ZRÍNYI IMRE

Az akarat látszólag általános és alapvető etikai kategória, amely különböző feltételek közepette és eltérő szerepeket betöltve ugyan, de majdnem minden etikai elméletben meghatározó szerepet játszik. „Az akarati aktusok és az akarati tudat – olvasható egy Husserl akarat elméleteinek szentelt tanulmányban – életünk leginkább elbűvölő jelenségei közé tartoznak, ugyanis akarati aktusok nélkül egyetlen cselekvést se vihetünk végbe és életünket nem formálhatnánk önmagunk és nem is irányíthatnánk bizonyos célok felé.”¹ Az érvelés meggyőzőnek tűnik, s ha hozzá tesszük Kant elgondolását arról, hogy az akarat maga a gyakorlati ész, az a képességünk, hogy vágyainktól függetlenül csak azt válasszuk, amit eszünk „jónak” ítélt, akkor már kész is az akaratközpontú erkölcsfelfogás apológiája. De vajon az akarat általi meghatározottság valóban egyértelműen megragadható és kimeríti valamennyi etikai elmélet igényeit? Ha alaposabban megvizsgáljuk az akarat-fogalomnak az etika történetében betöltött szerepét, azt látjuk, hogy ez a fogalom nem mindig létezett, legalábbis nem a mai értelemben és távolról sem játszott ugyanolyan szerepet a különböző elméletekben. Ahhoz, hogy a mai erkölcsfilozófiai gondolkodásban használható fogalmi támpontként élhessünk vele szükséges, hogy áttekintsük megjelenésének, közép-pontba állításának és módszeres, kritikai leírásánál eszmei kontextusát, az antik és korakeresztény, a kanti és a fenomenológiai akarat-fogalmat. Dolgozatunk célja megvizsgálni az akarat-fogalom néhány változatát és értelmezésük szempontjait Arisztotelész, Kant, Husserl és Scheler filozófiájában, abból a célból, hogy a különböző jelentésváltozatok összevetésével a mai akarat-értelmezés számára minnél árnyaltabb és a jelenkori igényekhez, minnél közelebb álló felfogást alakítsunk ki az fogalom etikai jelentőségéről.

¹ Henning Peuckert: Husserl's Theories of Willing, Second workshop on Intersubjectivity in Adam Smith and Edmund Husserl, University of Oslo Centre for the Study of Mind in Nature (CSMN), Department of Philosophy, http://www.csmn.uio.no/events/2008/smith_husserl_ji_docs/080901%20Peucker%20Henning%20Husserl%27s%20Theories%20of%20Willing.pdf, 9–11 September, 2008. 1.

1. AZ AKARAT FOGALOM EREDETE AZ ANTIK ÉS A KORA-KERESZTÉNY ETIKÁBAN

Jó ideig úgy tűnt, hogy a filozófiatörténészek körében általános egyetértés alakult ki arról, hogy az akarat fogalma hiányzott a görög filozófiából, de A. J. Voelke és A. J. P. Kenny művei (*L'idée de volonté dans le stoïcisme* és *Aristotle's Theory of the Will*) új megvilágításba helyezték a problémát azzal, hogy úgy írták le az ókori elméleteket, mint amelyek ugyanazokat a tárgyszerűségeket fednék le, mint amelyekről mi az akarat témájához tartozóként gondolkodunk, s e művek abban nagyjából egybehangzó álláspontot képviseltek, hogy az ókoriak nem rendelkeztek a mi akarat-fogalmunkkal.² Mindazonáltal Platón és utódai munkáiban és különösen azok fordításaiban, így a magyarnyelvű kiadásokban is, előfordulnak az akarat, illetve a szándék kifejezések, noha arra E. R. Dodds és Albrecht Dihle is rámutatott, hogy a görögöknek nem volt olyan szavuk, ami az akaratot vagy szándékot, mint olyant jelölte volna.³ Az akarat-fogalom fokozatosan fejlődött ki és a vélemények megoszlanak arról, hogy ki határozta meg először, a jelöltek között szerepel Platón, Arisztotelész, a platonikus Galénosz, a sztoikus gondolkodók közül Khrüszipposz, Poszidoniosz, Seneca és Epiktétosz, a keresztények közül pedig Szent Ágoston és Hivalló Szent Maximusz.

Az akarat-fogalom eredetének feltárásában Dihle főképpen három kifejezésnek és jelentésváltozatainak tulajdonít fontos szerepet, ezek a *boulesis*, az *etelo* és a *prohairesis*. Idővel esetenként ezeket a szavakat az akaratra utalásban egymás szinonimáiként használták, ám sajátos jelentésárnyalataik feltárásában Dihle rámutat e kifejezések előtörténetére is. Eszerint, akkor amikor a *boulomai* és az *(é)télo* igéket különböző értelemben használták, *boulomai* a cselekvést megelőző tervezést jelentette, *(é)télo* pedig hajlandóságot vagy készséget, néha pedig olyan felkészültséget, ami jelentésében nagyon közel állt a tehetséghez/képességhez. A harmadik kifejezés, a *proaireomai* az értelemnek a lehetséges cselekvési célok közötti választására utal. „*Proairesis* – írja Dihle – szó szerint „hajlamot” (előszeretet)–et) vagy „preferenciát”–t jelent, inkább az intellektuális észlelés aktusát, mintsem a szándékot magát, a cselekvés általános irányvételét, vagy a cselekvésre irányuló késztetés erősségét. Csak azok a cselekvésre késztetések, amelyek érzelemből, szenvedélyből vagy ösztönből származnak írhatók le úgy, hogy nem tartalmazzák egyszersmind a cél észlelését is” (Dihle i.m. 21). Ugyanakkor Dihle megemlíti itt egy másik kifejezést is, amely figyelemreméltó termino-

² Charles H. Kahn.: *Discovering will From Aristotle to Augustine*, In. Dillon, J. M., and A. A. Long (eds.): *The Question of "Eclecticism": Studies in Later Greek Philosophy*. Berkeley: University of California Press, 1988. 235.

³ Albrecht Dihle: *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley and Los Angeles, 1982. 20.

lógiai értékre tett szert a későplatonikus filozófiában a *tolma* (*tolmé*) kifejezést. Ez a kifejezés nem csupán kockázatvállaláshoz szükséges elszántságot jelentett, hanem az akaratnak azt az aktusát is, amely révén az egyén legyőzi azokat a gátlásait, amelyek megakadályozhatnák abban, hogy az adott helyzetben cselekedjen.

Platón és követői filozófiájukban a *boules* kifejezést a *jóra való ésszerű vágyakozás* értelmében használták, szembeállítva a *thumos*-szal, a megbecsülésre törekvéssel és az *epithumia*-val, a gyönyör utáni vágygal. Ebben és olykor más összefüggésekben is a *boules*-t gyakran *akarat*-nak fordították⁴, mint például a *Kharmidész*ben, ahol Szókratész és Kritiasz „böles józanság”-ról folytatott beszélgetésében, ahol Szókratész úgy érvel, hogy amint nincs olyan vágy, ami semmi gyönyör után nem vágyódik, hanem csak önmaga és a többi vágy után, ugyanúgy *nincs akarat sem, amely semmi jót nem akar* [kiemelés tőlem U. Z. I.], csak önmagát és a többi akaratot akarja (167 e)⁵. Hasonló értelemben gondolkodott a *bouleszisz* jelentéséről Arisztotelész is a *Nikomakhoszi etika* több passzusában. Arisztotelész elsődleges célja itt megmagyarázni a saját akaratunkból fakadó és a nem saját akaratunkból fakadó cselekvések közötti különbséget, amelyben alapvető jelentőségű az elhatározás és az akarat viszonyának az értelmezése. Ily módon a *Nikomakhoszi etikában* három különböző összefüggésben vetődik fel a kérdés: egyrészt azzal kapcsolatosan, hogy mi az *elhatározás* és milyen szerepet játszik a cselekvésben, másrészt azzal kapcsolatban, hogy tőlünk függ-e, azaz saját akaratunkból fakad-e, hogy *jót és rosszat tegyünk*, harmadrészt pedig azzal kapcsolatosan, hogy az *erény és a lelki rosszasság* saját akaratunkból fakad-e. A probléma elméleti hozadécai között tartható számon a *saját elhatározásból* fakadó dolgok elhelyezése a *saját akaratból* fakadó dolgok tágabb kategóriájában, ez utóbbi szférában lokalizálva a belső mozgatóerőből magyarázható cselekvések és hosszabb távra kihatóan a jó vagy a rossz lelki alkat forrását (1111 b11, 1113 b, 1114 b)⁶.

A platóni és arisztotelészi akarat-felfogás közötti számos egyezés (pl. a vágy háromféle formája: *thumos*, *epithumia*, *boules*) mellett számos eltérést is tapasztalunk. Arisztotelész az emberi cselekvés magyarázatában a lélek két részére, adottságára, a racionális és a nem-racionális lélekrészre, azaz az értelemre és a vágy sokféle formájára támaszkodik. Ezen a felosztáson belül a *boules* pozíciója bizonytalan, ugyanis a vágyakozó (*orektikon*)

⁴ Richard Sorabji: The concept of the will from Plato to Maximus the Confessor, In: Thomas Pink and M.W. F. Stone: *The Will and Human Action From antiquity to the present day*, Routledge, Lkondon and New York, 2004. 6.

⁵ Platón: *Kharmidész* (Fordította Papp János), In: *Platón Összes Művei*, Európa, Budapest, 1984. 80.

⁶ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* (Fordította Szabó Miklós), Európa, Budapest, 1987. 61., 68., 72.

lélek-fakultás összetevőjeként, a nem-rationális lélekrészhez kellene tartozzon, de a jó vagy boldogság (*eudaimonia*) fogalmára való lényegi irányultsága valójában racionális. A vágy más formái nem racionálisak és ennyiben vagy alávetik magukat vagy nem az ész parancsainak, ám a *boulesis* nem tér el semmiféle olyan céltól, amelyet az ész jónak ítélt.⁷ A megfontolt cselekvés Arisztotelész felfogásában racionális választás (*prohairesis*) eredménye, amely a (jóként elismert) cél legjobb elérésére vonatkozó döntést feltételez. Az említett döntésben a *boulesis* tűzi ki a célt és a *prohairesis* biztosítja a célhoz az eszközöket, s ennyiben az elsőt célra irányuló vágynak, míg a második az eszközökre irányuló megfontolt vágynak nevezhetnénk. Kahn éppen azzal magyarázza az antik akarat-felfogás hiányára vonatkozó korábban említett kijelentéseket, hogy valóban nem létezik olyan egységes fogalom, amely az itt tárgyalt két vágy-fogalmat összekapcsolná és az irracionális vágyaktól és az értelemről egyaránt különböző autonóm képességgént jelentkezhetne. Ez némiképpen meglepő, ugyanis Arisztotelész cselekvéelméletében az akarat számtalan aspektusával találkozunk, mint például: 1. a tőlünk függő (*eph' hemin*), cselekvés, amelyet hatalmunkban áll megtenni vagy nem megtenni; 2. a szándékos (*hekousion*) vagyis az önként véghezvitt cselekedet, amely magában foglalja a kezdeményezést és az intenciót; 3. a választott dolgok köre, amelyek a *prohairesis*-ből származnak; 4. a célok iránti vágyakozás (*boulesis*), vagyis a választás dezideratív aspektusa. A felsorolt aspektusok fogalmi értelemben függetlenek egymástól és csak jóval később, Aquinói Szent Tamás *voluntas* fogalmában tesznek szert egy önálló akarat-koncepcióhoz szükséges fogalmi egységre⁸, amely már a probléma újplatonikus és a stoikus örökségét (aszzenzió) is magába olvasztja és egy alapvetően teológiai indíttatású akarat-elmélet talaján áll.

A teológiai akarat-elmélet legismertebb korai képviselője Szent Ágoston, aki viszont már egy a paltóni-arisztotelészi felfogáson túlmutató akarat-elméleti örökségre támaszkodik. Az említett örökséget nyelvi értelemben úgy jellemezhetnénk mint a görög *boulesis*-ről a latin *voluntas*-ra való átmenetet, azonban az egyáltalán nem lényegtelen nyelvi formákon túl sokkal többet nyom itt a latban az az eszmetörténeti ív, amely az újplatonizmusnak, a korábbiánál némiképpen egyértelműbb akarat (*bouleszisz*) felfogásától⁹, a

⁷ Kahn i.m. 239.

⁸ i.m., 240.

⁹ Lásd szabadság és akarat összefüggését Plotinosznál, aki a rajtunk múló (*eph' hemin*), és az akarat (*boulesis*) viszonyát a maga idejében közkinccsé vált filozófiai fogalmak (*ennoia*) szerint taglalja: „[...] úgy tűnik, az múlik mirajtunk (*eph' hemin*), amit nem a véletlennek, és nem a kényszerűségnek, és nem is az erős szenvedélyeknek engedve cselekszünk, hanem úgy, ahogyan akartuk, anélkül, hogy bármi is útjába állna akaratunknak (*boulészisz*). Ha viszont így van, fogalma (*ennoia*) a következő: mirajtunk múlik az, ami akaratunknak szolgál, és aszerint

sztóikus asszenzió¹⁰ át, a késő görög és latin filozófiai hagyományt az isteni és emberi akarat viszonyának problematikájába integráló kora-keresztény filozófiáig¹¹ terjed. Dihle maga is úgy tekintette, hogy a görög gondolkodás története Platónról Szent Pálra, Philónról Plotinoszig, fokozatosan felhalmozott egy olyan probléma-készletet, amelyre Augusztinus akarat-elmélete nyújtott átmenetileg megoldást. Ily módon azt kell mondanunk, hogy a keresztény akarat-elmélet nem előzmények nélküli, még legsajátabb kérdés-felvetésében sem, t.i. abban, hogy az emberi akaratnak az isteni akaratot kell követnie. Bár ez a gondolat már korábban megtalálható Epiktétosznál, aki sok tekintetben előrevetítette a keresztény szellemi attitűdöt, a különféle antik filozófiai hagyományok mellett Szent Ágoston által kialakított és később Aquinói Szent Tamás által módszeresen továbbfejlesztett teológiai akarat-fogalom létrejöttében a korai keresztény gondolkodók játszottak fontos szerepet, mint például Szent Athanáz, Nazianzi Szent Gergely és Marius Victorinus. A keresztény teológiai akarat-elmélet számos vonatkozásban a modern akaratfelfogás közvetlen forrásának tekinthető.

történik meg vagy nem történik meg, hogy akarjuk-e vagy sem.” (1, 27–33), idézi Bene László In. Bene László: Akarat és szabadság a sztoikus és a platonikus hagyományban: Epiktétosz és Plótinosz, *Világosság*, 2003/9–10. 109.

¹⁰ A Kriszüpposz által az i.e. III. században kidolgozott sztoikus filozófia a cselekvésben három fontos tényezőt különített el a képzetet (*phantasia*), a jóváhagyást (*szünkatatheszisz*) és az indítékot (*hormé*). Az akarat-értelmezésben fontos újjítás a jóváhagyást jelentő *asszenzió* (*szünkatatheszisz*) fogalom bevezetése, amely az cselekvést az emberi akarat irányítása alá helyezi. Ez a mozzanat mind Khrüszipposz, mind pedig később Szent Tamás számára a szabadság helye. Kahn Inwoodra hivatkozva (Brad Inwood's *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford, 1985) a következő képpen magyarázza a jóváhagyás (*szünkatatheszisz*) cselekvésben játszott szerepét: „Nem vagyunk urai a képzeleteinknek (*phantasiai*), a környezet vagy a testünk állapotai által kiváltott érzelmi vagy érzéki impresszióinknak. De jóváhagyásunk (*szünkatatheszisz*) racionális cselekvés, amely teljes mértékben rajtunk múlik: addig, ameddig magatartásunkat a racionális jóváhagyás ellenőrzi, magatartásunk hatalmunkban áll.” (Kahn i.m. 247.). Steiger Kornél elméleti összefüggésben megfogalmazott értelmezése szerint a fogalom az igazság elismerésében játszik szerepet: „A jóváhagyás (*szünkatatheszisz*) az a mozzanat, amikor egy adott képzetet igaznak ismerünk el.” Steiger Kornél: Mi a szünkatatheszisz, *Világosság*, 2003/11–12. 217.

¹¹ A teológiai akarat-elmélet álláspontját képviselő Albrecht Dihle úgy véli, hogy a görög hagyományból teljesen hiányzó önálló akarat-fogalom viszont, kezdettől fogva bennerejlik az Isten parancsainak való engedelmeskedés bibliai képzetében. (Kahn 1988. 236–237.). Eszerint Istennek engedelmeskedni azt jelenti, hogy úgy tégy, ahogy ő szeretné, hogy alkalmazkodj akaratához, noha akarat a olykor teljesen kifürkészhetetlen lehet (mint például az Ábrahámnak adott parancsban, hogy áldozza fel fiát). A megfelelő emberi válasz sem az ésszerű megértésben, sem pedig az érzelmek és vágyak terminusaiban nem ragadható meg, hanem az egész személy elkötelezettségében, ami kihívást jelent az akarat-fogalom artikulációi számára. Dihle, i.m. 20.

2. AZ AKARAT MINT A KANTI ETIKA KÖZPONTI KATEGÓRIÁJA

Az akarat-értelmezés kanti fordulata az öntörvényadás gondolatára épül, amelyben az ember tudatára ébred a maga noumenális nem-empirikus dimenziójának. Ebben a megközelítésben az akarat ész általi, mégpedig a tiszta gyakorlati ész általi meghatározása, vagy ami ugyanazt jelenti, az akarat önmeghatározása, jelenti a garanciát az emberi szabadság lehetőségére és e képesség minden véges eszes lényben való tiszteletben tartása képezi egyszersmind az elkölcsiség legfőbb alapelvét. Nem véletlen tehát, hogy az akarat meghatározásának okai és lehetőségei képezik a *A gyakorlati ész kritikájának* központi problémáját. Kant mindjárt a mű elején tisztázza, hogy az ész elméleti használatában az ész a pusztá megismerő képesség tárgyaira irányul, míg a gyakorlati használatban vágyó képességünkre és az *akarat elhatározó okaival fogalakozik*.¹² Az akarat ebben a értelmezésben az a képességünk, amely vagy valamely képzetnek megfelelő tárgyakat hoz létre, vagy pedig elhatározza (meghatározza) magát e tárgyak kivitelezésére (megvalósítására) vonatkozóan.¹³ A gyakorlati ész kritikájának az említett intelligibilis öntörvényadó képesség jogait biztosítandó, éppen az a feladata, hogy az empirikusan feltételezett észrt visszafogja attól, hogy egyedül ő akarja az akarat meghatározó okát szolgáltatni. Ily módon a kritika mindvégig arra törekszik, hogy az akarat elhatározó okainak a kimutatásában világosan megmutassa az észbeli, azaz a gyakorlati alaptételek formája általi meghatározás kitüntetett pozícióját a vágyó képesség bármely anyagával szemben.

A gyakorlati alaptételek, mint a gyakorlat általános meghatározásai lehetnek szubjektívek, azaz *maximák*, illetve objektívek, amelyek, ha föltételesek, akkor csak *előírások*, ha pedig feltétlenek, akkor *törvények*. A szabály az ész terméke, amely mint a hatáshoz való eszközt (legalábbis szándék formájában) *tettet ír elő* és legfontosabb feladata, hogy az akaratot teljes mértékben meghatározza. Az *általános gyakorlati törvény* (mint elv, maxima) nem anyagában, hanem csupán formájában tartalmazza az akarat meghatározásának az alapját, ugyanis az akarat ész általi meghatározása semmiféle érzéki, empirikus feltételtől nem függhet. Az az akarat, pedig amelyet csakis a maxima törvényt szabó formája határoz meg *szabad akarat*. A tiszta gyakorlati ész tárgya olyan tárgy képze, amely a szabadság lehetséges hatásából fakad és kizárólag a jó (óhajtóképesség tárgya) és a rossz (undor, megvetés tárgya) akaratra való vonatkozását jelenti. A törvény az akaratra vonatkozik, s az akarat, amelynek indoka megfelel a törvénynek önmagában (azaz következményeire való tekintet nélkül) jó.

¹² Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája* (Fordította Papp Zoltán), Osiris/Gond-Cura alapítvány, Budapest. 2004. 21.

¹³ u.o.

Amennyiben az akarat meghatározásának mozzanatait is szemléltetni akarjuk, a következő összefüggésekhez jutunk: 1. a *törvény* eszünk által megalkotott képe; 2. a törvény hatásának eszközként előírt tette irányuló akarat (szándék) – a törvénynek megfelelő akarat tételezése –; 3. önmagában jó tett (szándék) megvalósítása, ami közvetlenül a törvényből következik, bármiféle érzelm közvetítése nélkül. Az így elképzelt erkölcsi cselekedet formája a *kötelesség*, ami az akarat ész általi meghatározásának az elve. Az erkölcsi cselekedetet Kant úgy értelmezi, mint hajlandóságoktól mentes, törvény szerinti objektíven gyakorlati cselekvést, mely kizárólag a kötelesség iránti tiszteletből következik. Éppen az ilyen cselekvés fejezi ki az ember erkölcsi lény mivoltát és ily módon ez „legfelsőbb élettörvénye”. A cselekvés tisztán erkölcsi jellegének megőrzéséhez szükséges, hogy az erkölcsi törvény a tiszta akarat egyetlen *meghatározási alapja* legyen. A kötelesség gyökere pusztán az ember ember volta, vagyis a természet mechanizmusától való függetlensége és szabadsága, annak a kifejezése, hogy személyisége nemcsak az *érzéki világhoz*, hanem az *intelligibilis világhoz* is tartozik, s ebben áll a kettős világhoz tartozó ember, „második és végső rendeltetése.”

Az akarat elhatároló oka lehet, az általános gyakorlati törvény formája mellett, a vágyó képesség anyaga is, amely Kant szerint olyan tárgy, „amelynek valósága kívántatik”. Ez azonban empirikus eredetű lévén, nem képezheti gyakorlati törvény alapját, ugyanis nem az ész független törvényhozó képességére épül, hanem „csupán valamely kéjjel vagy kinnal szemben való fogékonyság szubjektív föltételén alapszik”. Az ilyen anyagi gyakorlati tartalmak és a nekik megfelelő (feltételes) előírások az „önszeretet” vagy a „magunk boldogsága” általános elve alá tartoznak és gyakorlati törvényként való elfogadásuk ellen a legsúlyosabb ellenvetés, hogy „az akarat meghatározási alapját az alsóbb vágyó képességbe helyezik”. Ennélfogva ilyen esetben nem beszélhetünk öntörvényadásról, az ész által meghatározott, vagyis autonóm akaratról, hanem csak a kéjjel és kinnal szemben kiszolgáltatott, illetve a változó vágyakat követő (heteronóm) törekvésekről, amelyek közül mindenik a maga önkényét érvényesti, s ily módon megsemmisíti, a természeti kényszereknek szolgáltatja ki a személy szabadságát. Ugyanúgy, ahogy az akarat a természettől (kényszertől) való eltávolodás, az ésszerű szabadság elve, az önkény a természetnek való önalávetés és a szabadság feláldozásáé, s ennél fogva az erkölcsiség elvének, egyenes ellentéte.

3. AZ AKARAT-FOGALOM A FENOMENOLÓGIÁBAN

Ahhoz, hogy az akarat-fogalomnak a fenomenológiai etikában játszott szerepét megvizsgáljuk, előbb át kell tekintenünk Husserl akarat-értelmezésének különböző változatait és értelmezésüket a jelenkori husserl-irodalomban, majd a fenomenológiai akaratértelmezés sajátos irányváltását Max Scheler filozófiájában.

Husserl *Logikai vizsgálódások* illetve *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* című művei akarat-felfogásának összevetéséből, illetve az említett problematikának szentelt vizsgálódásokból kiderül¹⁴, hogy Husserl írásaiban két akarat-elméletet dolgozott ki. Az elsőben azt állítja, hogy az akarati-tudat kétszeresen megalapozott jelenség, amely a bemutatás és értékelés alapvetőbb értelmi/mentális teljesítményein alapszik. A második elméletben Husserl az akarati aktusok összetettebb genetikus elméletére tesz javaslatot, amelyeket a pre-egológikus személyes életünkben felmerülő ösztönök és vágyak motiválnak. A *Logikai vizsgálódások*-ban Husserl különbséget tesz az objektíváló és nem-objektíváló aktusok között és az akarati aktusokat nem-objektíváló aktusoknak tekinti, amelyek intencionális anyagukat csak bizonyos megalapozó objektíváló aktusok révén szerezhetik meg. Amint arra Christian Lotz rámutat Husserl feltevése az volt, hogy az olyan nem-objektíváló aktusok, mint az *érzés* és a *cselekvés*, *objektíváló aktusokra támaszkodnak*: „Mielőtt képes lennék egy érző aktusban egy tárgyra irányulni – idézi Husserlt Lotz a *Logikai vizsgálódások*-ból – találkoznom kell legalább „valamivel”. Ez azt jelenti, hogy az érző aktusok eredetileg nem saját tárgyaikra irányulnak, hanem objektíváló aktusokra alapozottak (fundiert), amelyek a tárgyat „mint olyant” mutatják be és ennél fogva hozzájuk képest elsődlegesek. Legalább „egy valami” intuitív adottsága nélkül az érző aktusok úgymond a „semmire” irányulnak”.¹⁵ Ezzel szemben Peuckert úgy fogalmaz, hogy a *Logikai vizsgálódások* szerint az akarat csupán egy különálló intencionális minőség, amelyet hozzáadnak egy tárgyhoz, amely alapvetőbb objektíváló aktusok révén már eleve adott. Az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* című művének első kötetében viszont Husserl megváltoztatja említett elképzelését, és úgy fogja fel az akarati aktusokat mint pozicionális aktusokat, amelyek saját különös intencionális tárgyaikra vonatkoznak. Ezek az aktusok az akarat valódi tárgyaikra irányulnak, amelyek tiszta teoretikus tárgyak, és az akarat intencionális minőségével vannak párosítva.¹⁶

¹⁴ Peuckert i.m., Christian Lotz: *Action: Phenomenology of Wishing and Willing in Husserl and Heidegger*, Husserl Studies, 2006/ 22., Paul Ricoeur: *Méthode et taches d'une Phénoménologie de la volonté*, In. Paul Ricoeur: *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 2004.

¹⁵ Lotz, i.m. 125.

¹⁶ Peuckert, i.m. 2–3.

Henning Peuckert szerint az említett változások nem pusztán az akaratértelmezését érintik, hanem az ész egészének újfajta felfogásához tartoznak. Kezdetben ugyanis Husserl az ész elméleti-, értékelő- (axiológiai) és gyakorlati észre tagolta és ennek megfelelően elhatárolta az elméleti, emotív és akarat aktusokat. Ebben a rétegzett konstrukcióban az akarat aktusok helyessége megalapozó aktusaik helyességén alapult, azaz az értékelő aktusok az őket megalapozó elméleti aktusoktól függtek, s így az akarat aktusok konstitúciójának feltételei is végső soron az elméleti tudatból eredtek. Ezzel szemben a későbbi genetikus fenomenológiai tudat-konstrukció nem egy eleve rögzített tudattal számol, hanem vissza megy a tapasztalat pre-egológikus és passzív eredetéhez, annak legalapvetőbb szintjéhez, s azt megkülönbözteti az ego befolyása alatt álló aktív szubjektív léteztől. A preegológikus szféra itt úgy jelentkezik, mint aminek alapvető asszociációi eleve strukturálják azt, ami a különböző érzéki szférákban adott, s az akarat aktusokat magukat is úgy értelmezik, mint amelyek az említett passzív szubjektív szférából fakadnának. Ez egyszerűen azt jelenti, hogy az alacsonyabb, passzív szinten végbemenő törekvések és késztetések befolyásolják és motiválják az én odafordulásait és elfordulásait ahhoz, illetve attól, ami érinti őt, s amely affekciók pozitív vagy negatív érzéseket keltenek. Itt szó sincs tehát pusztán semleges reprezentációkról, hanem a reprezentációkat értékelést hordozó elemi törekvések és érzések hatják át. Az elméleti és a gyakorlati szféra viszonyának távlatában ez nemcsak azt jelenti, hogy a gyakorlat tágabb fogalma magában foglalja a passzív szubjektív teljesítményeket is, hanem azt is, hogy a valódi elméleti aktusok elválaszthatatlanul összefonódnak ezekkel a gyakorlati tevékenységekkel, sőt úgy tűnik mintha az elméleti ész a gyakorlati ész funkciójává válna.¹⁷ Lotz szintén kitér arra, hogy Husserl felülvizsgálta álláspontját és azt javasolja, hogy a gyakorlati aktusokat, úgy kell elképzelni, mint a tételező aktusok (positing acts) analógiáit.

Lotz a husserli felülvizsgálat fontos eredményének tekinti az „ösvélekedés” (*Urdoxa*) fogalmának értelmezését az *Ideen I.* kötetében. Eszerint „Az ösvélekedés (*Urdoxa*) a tudatot létrehozó reláció, mindig egy *cogito* és egy *cogitatum* relációja, aminek a tételezettje változhat attól függően, hogy valaki hogy fog fel egy tárgyat. Például egy tárgy nemcsak egy olyan vélekedésben lehet adott, amelyben úgy gondoljuk el a tárgyat, mint ami valóságosan létezik, hanem különféle más módokon is, mint amilyenek a kételyek, kérdések vagy feltevések. A kételkedő a tárgyat másképpen érzékeli; a tárgy noematikus vonásai aszerint változnak, hogy hogyan képzelik el a tárgyat. Ezek az elképzelések lennének a modalizációk.”¹⁸ Husserl maga is jelzi az elméleti és gyakorlati irányultság különbségét, ám a *Eszmék II.* kötetének

¹⁷ i.m. 3–7.

¹⁸ Lotz, i.m. 127.

előszavában a gyakorlati viszonyulást tekinti elsődlegesnek. „Az aktívan akarni, az akarás attitűdjében élni megkülönböztethető a teoretikus attitűdbeli tételezéstől és ítéleستől, mint ami akart, mint gyakorlatilag igényelt, (meg)követelt stb. Élhetünk akaratteljes ön-elhatározásban vagy pedig az ezen elhatározás kivitelezésének tulajdonképpeni tevékenységében. Most már, amik feltételezettek, azok bizonyos reprezentációs aktusok, talán különböző szintű gondolati aktusok, és értékelő aktusok. De ezek az aktusok nem azok, amelyeket végrehajtanak a szó kiemelkedő értelmében. A valóságos és hamisítatlan teljesítmény az akarásban és a tettben van. Az attitűd megváltozik és elméletivé válik ha az elhatározást és a cselekvést stb. oly módon tekintjük, amely elméletileg és lehetségesként ragadja meg őket, ha ezen elméleti ráérző magatartás alapján alkotunk ítéletet.”¹⁹

A husserli filozófia kétféle alakzatának és az akarattelfogás ezeken belüli részletes elemzésével találkozunk Paul Ricoeur: *Méthode et taches d'une Phénoménologie de la volonté* című tanulmányában, az *A l'école de la phénoménologie* című kötetében. Ricoeur bár gondolatmenetében olykor bírálja a husserli transzcendentális módszert, igyekszik mindkét mű érdemeit elismerni, kiterjeszteni a noematikus reflexió hatáskörét az akarat valamennyi lényeges aspektusára, és előkészíteni „a leíró és konstituáló fenomenológiáról a tudat ontológiájára való átmenetet.”

Ricoeur nem csupán értelmezte, hanem számos vonatkozásban tovább is fejlesztette (újraértelmezte) Husserl akarat-felfogását. Az így megfogalmazott akaratkoncepció, az értelmezés módszertani feltételeinek kidolgozásán túl, összefüggéseiben tárja elénk az akaratproblémát. Álláspontja szerint: „az akart dolog először azt jelenti, amit elhatározunk, a tervet, amit kidolgozunk, következőképpen a tervet szigorú értelemben a döntés/elhatározás korrelátumának vehetjük; általa kijelölünk az úrbe egy jövőbeli cselekvést, mely tőlünk függ és ami hatalmunkban áll. A terv a cselekvés mint jelen idejű melléknévi igenév, az a jövőbeli *pragma* [cselekvési eredmény], amibe implikálva vagyunk [azaz ránk vonatkozik], mint aki végrehajtja és mint aki véghezviheti megteheti.”²⁰ Ricoeur az akarat mozzanatainak részletes elemzésével bizonyítja a husserli akarat-fogalom érvényességét, aktualizálja az akarat-probléma eszmetörténeti dimenzióját és bebizonyítja, hogy az akarat nem merülhet ki különálló sőt akár éppen ellentétes mozzanatok szembenállásában, hanem a maga tudatos és nem-tudatos aspektusaival együtt

¹⁹ Edmund Husserl: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book. Studies in the Phenomenology of Constitution*, transl. Richard Rojcewicz and André Schuwer, Kluwer Academic Publisher, Dordrecht/Boston/London, 2000. 12.

²⁰ Paul Ricoeur: *Metoda și sarcinile unei fenomenologii a voinței* [Méthode et taches d'une Phénoménologie de la volonté], In. Paul Ricoeur: *La școală fenomenologică* [A l'école de la phénoménologie], Humanitas, București, 2007. 73–74.

emberi létjellemző, az önmagunkkal rendelkezés véghez vitele. A terv ebben az összefüggésben a „cselekedni” jelen idejű formája, amely úgy állítja elem a cselekvés anticipált eredményét, mint ami rám, mint végrehajtóra vonatkozik, mégpedig nem pusztán indikatív (jelentő) módon, hanem imperatív (parancsolón): kijelöli azt, amit tenni kell. A kijelölés módjának, tehát semmi köze a pusztá óhajhoz, modalitása kategorikus (feltétlen), s ezáltal a terv jövő-dimenziója se pusztán anticipatív. Az utasítás nekem szól, az „amit nekem kell tenni”, ellentétben a paranccsal, ami az „amit a másiknak kell tenni.” Következésképpen a döntés intencionalitása magamra irányul, terhet ró rám: „én (úgy) döntök, hogy...” („én elhatározom magam”), a felelősség rejtett tudata, a tudat lendületét készíti elő, amel „egy a világban megvalósítható cselevés révén haladja meg önmagát”²¹. Végül a terv vonatkozást tartalmaz egy bizonyos motivációs folyamatra „én elhatározom magam mert...”, szemben a természettudományi oksági viszonyokkal, itt a test és az akarat közötti minden közvetítés ebben összpontosul. Tekintettel arra, hogy az „amit tenni kell” megvalósulásra vár az ennek megfelelő intencionális struktúra a cselekvésé. Az akarat a jelenben tevékeny és a világ „a maga útjaival és akadályaiival” „a cselekvés anyaga és kontextusa”. A cselekvés révén „átjárt” test közvetítésével a pragma (eredmény) átkerül a világba.²²

Husserlnek az objektíváló aktusokhoz kötődő megalapozó szándékához sok tekintetben hasonló módon Max Scheler is ragaszkodik, ahhoz, hogy a pusztá kötelesség vagy céltételezés fogalmaival szemben az akarat szabad elhatározása valami tartalmilag adott és nem csupán képzeletben megragadható mozgatóélvre támaszkodjon. Ez a törekvése képezte a kanti formalizmussal szemben kidolgozott fenomenológiai értéketikájának az alapgon-
dolatát. Lotz tanulmányában külön kitér Schelernek az objektíváló és nem objektíváló aktusokkal kapcsolatos sajátos álláspontjára. Megfogalmazása szerint „Scheler úgy vélte, hogy mivel a nem-objektíváló aktusok nem kapcsolódnak a léthez vagy entitásokhoz, úgy kell felfognunk őket, mint a tudatnak a maga tárgyaihoz kötődő objektíváló viszonyait megelőzőket. Az értékek és célok teszik lehetővé, hogy a dolgok bizonyos értékárnyalatokban adóttak legyenek, amelyeknek tudatában kell lennem ahhoz, hogy figyelmemet a dolgok felé fordítsam.”²³ Scheler filozófiájában ezáltal az akarat autonómiájának a kérdése a személy etikai autonómiájának a feltételeihez tartozik és szükségszerűen kétfajta autonómiát foglal magában: a.) a magánvaló jó és rossz személyes belátásának autonómiáját és b.) a valamiképpen jóként vagy

²¹ i.m. 74.

²² u.o.

²³ Lotz, i.m. 125–126.

rosszként adott személyes akarás autonómiáját.²⁴ Ezáltal Scheler felhívja a figyelmet arra, hogy az akarat, nem pusztán az akarat akarásának vagy valamiféle pusztán gondolati relevanciával bíró mentális okozásnak a képessége, hanem a jó és a rossz autonóm belátásának és személyes aktusban az erkölcsileg érvényes lét feltételévé tétele.

* * *

Ha a szabadságot Platón nyomán úgy gondoljuk el, mint meghatározott belátásra épülő életformát, azaz az önmagunkkal rendelkezés szellemi és társadalmi feltételeinek a birtoklását, akkor az akarat voltaképpen azoknak a személyes feltételeknek az együttműködése, amelyek révén az „eloldozódásnak” és „újrakötődésnek” ezt a mozgását, az önmagunkkal rendelkezést véghezvisszük és meghatározott szellemi és társadalmi feltételekbe ágyazódik. Az akarat arra irányuló, meg-megújuló törekvés képessége, hogy magunkat értékekhez és „életcélokhoz” való alapviszonyunkban értelmezzük, meghatározzuk, cselekvésre (vagy tartózkodásra) indítsuk és megtartsuk.

²⁴ Max Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika*, Gondolat, Budapest, 1979. 740.

A modern politikai filozófia a deliberatív ésszerűség axiómájával él, amikor normatív jellegű gondolatait előlegezi az önmeghatározó szubjektivitással kapcsolatban. Az ésszerűség finoman kidolgozott képletei valamint az autonóm alany öntudatosodása jelentik ezen irányulás céljait. Az akarat döntő súllyal bír mind a döntés, mind a célok választásának vonatkozásában, és különösen fontos, hogy az akarat párban jár a célok mérlegelésével. Minthogy a megformálódó akarat képviseli a választott célokat, az akaratlagos aktusban az Én megjeleníti saját céljait, és általa áttetszővé válik saját maga számára. Az akarat az alany áttetszőségének záloga, és a szabadsággal karöltve hivatott arra, hogy biztosítsa az alany szuverenitását.

Csakhowy időközben meginogtak ezen orientáció alapjai. Az élet antropocentrikus vonatkozásrendszereinek oszlopai, az ésszerű alany változatlansága megrendültek, a heteronómia elemei beszivárogtak az autonómia övezeteibe. Ami valamikor válasznak, megoldásnak tűnt, az most kérdéssé vált. Az alany, aki már régóta nem uralkodik saját házában, olyan hatalmi viszonylatokat tapasztal, amelyekre a deliberatív ésszerűség elmélete nem tud válaszokat találni. A hatalom különféle formáinak megszelídíthetetlensége az előlegezett normatív mércék alapján, a nehezen legitimálható, renden kívüli hatalomáramlás újfajta elemzéseket igényel. Az alanyiség megnyilvánulásai, a konstituáló és a konstituált alanyiség vonatkozásai kihívják a politikai filozófiát. Pontosabban, léteznek olyan hatalmi viszonyok, amelyek kapcsán a politikai filozófia súlyos nehézségekkel találja magát szemben: így, kérdésessé váltak, példának okáért, az önkéntes és a kényszerű módon megnyilvánuló aktusok közötti hagyományos határvonalak.

* * *

Vegyük figyelembe a demonstráció céljából egy irodalmi hőst, Melville rejtvényeszerű szereplőjét, *Bartleby*-t, aki legalább a XX. század harmadik évtizedétől errefelé újabb és újabb értelmezéseket galvanizál.¹ Hovatovább, érdemes észrevenni, hogy a tolmácsolások különféle irányban vezetnek

¹ L. Marx, Melville's Parable of the Walls, In: *Bartleby the Inscrutable: A Collection of Commentary on Herman Melville's Tale 'Bartleby the Scrivener'*, (ed.), M. T. Inge. Hamden, CT: Archon Books. H. 1970. Bloom (ed.), *Herman Melville*, Bloom's Modern Critical Views: Herman Melville – New Edition, Infobase Publishing, 2008. 13-39.

bennünket: Bartleby és Melville iránt nemcsak az irodalmi értelmezők, hanem a határövezetek kapcsán érdekelt kutatók is érdeklődnek. Az érdeklődés mindenekelőtt azokkal kapcsolatos, akik a kapitalizmus archeológiáját taglalják (óceán, munka, stb.²). Az itt következő filozófusok választása nem véletlenszerű, ellenkezőleg, roppant jellegzetes tény, hogy Bartleby körül azok a gondolkodók találhatók, akik elégedetlenek a modern politikai filozófia teljesítményeivel. Szeretném megvizsgálni ezt az érdeklődést, majd arra vállalkozok, hogy néhány kritikai következtetést tegyek.³

Egy idősebb, tehetős jogász a Wall Street kontextusában, aki egyúttal az elbeszélő is, új írnot foglalkoztat, a lényegtelen külsejű, észrevétlen Bartleby-t, aki valójában megfelel a „*bárki*” kategóriájának. A filantropikusan elkötelezett narrátor az új írnot egyfajta köztes zónába helyezi, amely nem „privát” de nem is „társadalmi”, valamifajta elegye a társadalmi és a privát szféráknak. Bartleby a kezdetben határozottan lojálisnak bizonyul, munkateljesítményei pedig kiválóak. Ám a harmadik nap után újfajta helyzet keletkezik, amely megbontja az elbeszélő-jogász egyensúlyát: amikor megkéri Bartleby-t, hogy ellenőrizze a másolt dokumentum pontosságát, az írnot kvázi-performatív megjegyzéssel („képlettel”) él: *I would not prefer to*, azaz, „nem óhajtom”.⁴ A parancs-igény, amelynek Bartleby a címzettje, nem talál elfogadásra, mert a tollnok abbahagyja a másolást, kivonul a szöveg ellenőrzéséből, és az elkövetkezőkben szinte gépiesen ismételteti ama „képletet”, mégpedig akkor, amikor a jogász a munkából fakadó követelésekkel lép fel vele szemben.

A névtelen elbeszélő válsága abból adódik, hogy:

a) nem tud oksági viszonyt találni Bartleby aktusa és társadalmi helyzete között; Melville hőse levezethetetlen a logikára alapozó gondolkodásra, valamint a grammatika által irányított beszédre,

b) nem tudja megnevezni, azaz specifikálni Bartleby aktusát a fennálló diskurzív rend keretei között. Sikertelenül kísérletezik azzal, hogy Bartleby-t alárendelje a „passzív ellenállásnak”, és időről időre alkalmazottjának „passzivitásáról” beszél, amely mélységesen zavarja őt.

Csakhogy Bartleby a „preferenciáját” (*prefer*) kivonja az „akarat” terepéről, amivel *despecifikálja* a megnyilvánulását. Mert, a narrátor állandóan azt óhajtja, hogy Bartleby-t elhelyezze a kijelentések társadalmilag igazolt rendjében, de ehhez egy szubjektív többletre van szüksége, amelyet a tollnokhoz

² C. Casarino, *Modernity at Sea, Marx, Melville and Conrad in Crisis*, University of Minnesota, 2002. Herman Melville: *Between Charlemagne and the Antemosaic Cosmic Man: Race, Class, and the Crisis of Bourgeois Ideology in the American Renaissance* Writer, Loren Goldner, New York, Queequeg Publications, 2006.

³ Itt hiányzik Derrida, valamint az ő inkább mellékes utalása Bartleby-ra vonatkozóan, méghozzá Ábrahám árnyékában, J. Derrida, *Gifts of the Death*, Chicago, 1995. 53.

⁴ H. Melville, Bartleby a tollnok, In. *Billy Budd, és más elbeszélések*, Budapest, Scolar, 2008.

rendelne hozzá, ugyanis az akaratra, *hogy valamit megtegyünk, vagy ne tegyünk*. Bartleby az igény híján lévő embert testesíti meg, ő folyton-folyvást a „preferencia” aktusát isméli, de nem „preferál” semmit, azaz a „semmit” preferálja. Bartleby így a korunkban olyannyira ünnevelt „preferencia” dekonstruktor. Blanchot, ama megjegyzésében, hogy keresnünk kell a „passzivitást, amely sohasem kellőképpen passzív”, úgy gondolja, hogy az elutasítás a passzivitás első fázisa. Igaz, megengedi Bartleby kapcsán az elutasítást, de a francia gondolkodó számára itt egy olyan távolságtartásról van szó, „amely nem a döntés dolga”, azaz itt egy olyan horizont rajzolódik ki „amely megelőz minden döntést”, ezért ne „tagadásról, hanem kivonulásról beszéljünk”.⁵ A döntés valamiképpen egy prométheuszi bűn *par excellence*.

Blanchot számára Bartleby az abszolút passzivitás hőse („az, ami ember-telen az emberben”), ama passzivitásé, amely végtelenül türelmes minden akadállyal szemben. Nem dönti romba az akadályt, de kihívja azt a nyelv liminális zónáiban való mozgással. Valóban: a passzív ellenálláshoz is szükséges az akarat, ennek alapján ismerik el a passzív ellenállást a különféle jogi rendszerekben. Egyébiránt, emlékezzünk arra, hogy ma a neoliberalizált kapitalizmusban a preferencia kultusza létezik („azt választod, amit óhajtasz”), a preferenciát egyenesen a szentség dicsőfénye veszi körül, minthogy a preferencia a választó szubjektív hitelességét hivatott kifejezni.

Az ellenállás helyzetében ott van a kikerülhetetlen alternatíva, amely az akarat szabadságára vagy a szabadság hiányára utal: Bartleby azonban mintegy az akarat mögé lép, a „preferencia” itt valami, ami történik vele, de akaratirányultság nélkül, noha vissza kell utasítania a másolás mimetikus gépezete feletti ellenőrzés gyakorlását. Ezzel az olvasó a negatív teológia szakadékaához közelít: Bartleby aktusa nem jelent valamilyen azonosítható aktivitást, de nem is passzivitás, legalábbis nem a szó standard értelmében, nem teleológiai projektum, nem is valamilyen álláspont megjelenítése, és egyáltalán nem valamilyen projektum megnyilatkozása, nem a történelemhatározó negativitás formája, és még kevésbé jelent egy olyan alagutat, amelynek a végén fény csillog. Nem látunk semmilyen kezdeményezést, nem kerül a felszínre valamilyen szociális radikalitás, amely a fennállót kérdőjelezné meg, hanem az akarat és a jelentés közötti hasadással találkozunk. Nem mondhatjuk, hogy Bartleby elkötelezett valamilyen eszmény iránt, ő nem mond ellent (*contradictio*) senkinek és semminek. Nem nevezhető lázadónak, nem vezére valamilyen sztrájknak, nem képvisel valamilyen társadalmi igazságot, nem képvisel valamilyen társadalmi csoportot, tehát, nincs stabil meghatározottsága, hanem egy olyan játék felé terel bennünket, amely nem nyer megoldást, ennél fogva, az értelmezés, amely arra irányul, hogy bekeretezze a tollnokot, zsákutcába kerül. Bartleby nem utasít vissza semmit,

⁵ M. Blanchot, *L'écriture du désastre*, Paris, 1980. 32.

ő nem az Ellenállás misszionáriusa, ami árnyékot vet Negri/Hardt magyarázatára, miszerint itt a munka elutasításáról van szó, az „elutasítás abszolút nivoltáról”, amely megkérdőjelezi a gazda „tekintélyét” és elveti az elkövetkező ellenállás magját. Pontosabban, ez szerint Bartleby az ellenállás nullpontját jelenti. De az említett szerzőpár szerint Bartleby az extrémumig vezeti azt az impulzust, amely fennáll minden „munkásban” - azzal a különbséggel, hogy Bartleby „meghatározatlansága” „abszolúttá” válik. Csakhogy a szövegben mégis azt olvassuk, hogy „nem utasítja el”, és akkor, amikor a narrátor azt kérdezi, hogy „miért utasítod el”, Bartleby egy másfajta grammatikai rendbe lép át. A nehézség abban áll, hogy Bartleby beszéde transzcendálja a „nemet” és az „igent”, ő nem alkalmazkodik, de ezt nem a negáció vagy az afirmáció segítségével teszi, amivel megkísérti a diskurzív előírások alapjait.

Az elbeszélő döntést hoz, hogy nem bocsátja el Bartleby-t, ami eltérít bennünket egy szokványos munkakonfliktustól. A tollnok pedig makacsul az irodában marad, visszautasítja a távozás lehetőségét, még a jóakarató figyelmeztetések ellenére is, bizonyos értelemben az irodában él, mert nem óhajtja elhagyni a hivatalt egy pillanat erejéig sem. Az említett „képlet” a maga lingvisztikai-grammatikai performativitásával meghatározza Bartleby ösvényeit, a tollnok ismétlésre kényszerül. Megszűnik munkáját végezni, de az irodában marad még akkor is, amikor a kiutat kereső gazda egy másik épületbe teszi át székhelyét. Az akarathiány mozdulatlansággá alakul át, a végén pedig a rendőrség elvezeti a fölöslegessé váló Bartleby-t, aki egy börtönben „növényként” hal meg.

Mi a filozófiai tét Bartleby kapcsán? Mit mond nekünk e kvázi-intervenció? Despecifikációja azt jelenti, hogy kivonja magát a normákkal körülövezett rendből, pontosabban, a válaszok és a kérdések előírt láncából, a társadalmilag meghatározott *logosz* rendjéből: visszautasítva a standard kérdést „*mit akarsz te egyáltalán*” egy „nemet” kapunk méghozzá abban a helyzetben, amikor minden válasz már része az ideológiának. Még a kérdés és a válasz formája is aláaknázódik. A Bartleby-t illető kérdések előkészítik az előre elkészített válaszokat. A kérdés és a válasz magától értetődöttsége ugyanis a rend védelmi jele. Ezáltal határozódik meg a személy, akit el tudunk helyezni a célok és az eszközök előrelátható láncolatában. És e láncban nyer megfogalmazást a boldogtalanságtól a boldogságig vezető út jelentésköre is. De Bartleby aktusa letépi a fátylat, méghozzá a társadalmi jellegűt. Az elbeszélő és Bartleby közötti beszéd úgy cseng, mint amely megszakítja a beszéd és válasz értelem által körülírt rendjét: Bartleby beleszakít a beszélgetés szövetébe, mert a beszédet nem vezeti az értelem felsejléséig. A normákkal körülírt rend⁶ szem-

⁶ A rend kapcsán Waldenfels meghatározására gondolok, B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M, 1987. 17. Ugyanő, *Innerhalb und ausserhalb der Ordnung*, In. *Bruchlinien der Erfahrung*, Frankfurt/M, 2002. 234.

pontjából ama *potencia*, amely a Bartleby-féle negációban rejtekezik nem más, mint az ellenállás magja. Azaz, Bartleby ereje és kimeríthetetlenlensége abban rejlik, hogy kifejezi a „*nemet*”, és a határátlépés olyan módozatát szorgalmazza, amely nem válik a fennálló rend funkciójává.

Mégis, hadd lassítsak. Hadd kezdjek Deleuze-zel. Még utolsó nagy szövegében is egy utalást találunk a „becketti képletre” nézvést, amely viszont egyértelműen Bartleby-re vonatkozik.⁷ Deleuze itt egy „erőszakosan komikus szöveget” lát egy „nem-hőssel” kapcsolatban, aki megegyezik Dosztojevszkij földalatti emberével, aki viszont azt „preferálja”, hogy „kettő és kettő nem négy”. Arra is vállalkozhatunk, hogy Bartleby-t olyan hősök sorában lássuk, mint Antigoné, Kafka Gregorja, aki hangtalanná válik, vagy Melville egyik hőse (*Benito Cereno*) aki elutasítja, hogy beszéljen. Az irodalmi *outsiderek* panteonja tovább értelmezhető: Kafka Josephine nevű hősnője, vagy a bibliai Jób is ide tartozhatna. Mert ezen hősök a szabadságból csak a dadogást, és az ügyetlenkedő beszédet ismerik. Bartleby „képlete” először valóban korrekt nyelvtanilag, de a makacs ismétléssel *agrammatikussá* válik. A társadalmi közvetítettségéből való kivonulás a tiszta ontológia birodalmába veti őt. Bartleby a tiszta mellékszereplő, akihez nem rendelhető hozzá társadalmi szerepkör, mivel kilép a szociális megnyilatkozás szférájából. Nem folytat társadalmi tevékenységet, kerüli a láthatóság szféráját, csak csendes-határozott hangja hallatszik, amelyet nem lehet társadalmi-hermeneutikai módon felfejteni, inkább a zaj nonszenszét képezi.

Deleuze, aki egyébként is különleges lehetőségeket lát az amerikai irodalomban, amelyben az „emberek képesek arra, hogy a távolságba szökjenek”, Bartleby-ben egyenesen egy új logika hordozóját látja, a „preferencia” logikáját, amely megsemmisítheti a nyelv előfeltételeit. Bartleby megtestesíti azt a vonatkozást, amit Deleuze szeretne: *follyamatot*, és nem célt létesíteni, a *termelést/kreativitást* hangsúlyozni, és nem a kifejeződést. A „preferált” és a „nem-preferált” övezetek közötti meghatározatlanságok felderítésével a referencialitás eltörlődik, a partikularitás meg eltűnik – valóban Bartleby végtelen szinguláris jellegű, és ilyen módon kivonja magát az általános és az egyes dialektikus hálójából, mint ahogy kínosan egyedi hangja is visszavonhatatlanul szinguláris jellegű. És ha itt azt mondjuk, hogy ő szinguláris jellegű, akkor elmozdítjuk a gyakorlatra utaló normatív kérdésköröket is. Az agrammatikus „képlet” olybá tűnik, mint egy idegen nyelv rosszul lefordított idiómája, de itt az idegen nyelvnek az anyanyelvbe való behatolásával van

⁷ G. Deleuze, *L'épuisé, Quad et autres pièces pour la télévision, de Samuel Beckett*, Paris, 1992, 57. És nem véletlen, hogy Deleuze egyik legfontosabb értelmezője Bartleby-t a deleuze-i politika tipikus alakjának nevezi, akiben egyesül az « élet maximuma és minimuma », F. Zourabishvili, Deleuze et le possible (de l'involuntarisme en politique), In. *Gilles Deleuze, une vie philosophique*, sous la direction d'E. Alliez, Institut Synthélabo, 1998. 349.

dolgunk, amely viszont az adott nyelv belsejéből bontakozik ki. Ez Deleuze számára az irodalom legmagasabbrendűbb teljesítménye, nevezetesen, a nyelv afficiálása, annak érdekében, hogy az idegen megjelenjen a sajátban. Bartleby aktusa után nincs mit mondani, minthogy a rendet tápláló nyelvet a központi helyen, a referencialitásban, a lehorgonyozottságban támadja meg ezen aktus. Bartleby ürességet visz bele a nyelvbe, olyan emberré válik, aki megfosztatik minden referenciától. Tulajdonnéküli, tulajdonságok nélküli, és híján van a partikuláris meghatározottságoknak. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a referencialitásnélküliség gazdagítja helyzetét.

A meghatározatlanság hatalmának, és az ontológiai tisztaságnak az ünneplése megtalálható Negri/Hardt-nál és Deleuze-nél is: Bartleby referencianélkülisége itt egy reneszánsz képlet, nevezetesen az ember mint *homo tantum* szerint alakul. Azaz, egy olyan helyzet közepette él, amelynek lényege a lemeztelenítettség. Bartleby semmit nem valósít meg, nem realizál valamilyen előzetesen előírt célt, csak demonstrál valamit, „bevégez”, és a „virtualitást aktualizálja”.⁸ Nem mond ki valamilyen transzcendentális jellegű állítást, és nem fejez ki olyan ítéletet, amely a világra vonatkozik. Ez Bartleby filozófiai teljesítménye. Az említett szerzőknél Bartleby egy *politika előképét jelenti*, de Deleuze sokkal részletesebb Melville hőisével kapcsolatban, és Bartleby segítségével egy lehetséges közösség körvonalait bontakoztatja ki. Bartleby, ugyanis, hírnök, aki a *Mi* kiszélesítésének lehetőségeiről hoz hírt. Deleuze számára Bartleby az amerikai irodalom nomadológiájának immanens lehetőségeit hozza felszínre, amely tagadja az Apát, pontosabban a deterritorializáció segítségével dekonstruálja a „paternalisztikus filantrópiát”, vagy, hogy ezt részletesebben idézzem: „megszabadítani az embert az apa funkciójától, lehetővé tenni az új ember megszületését vagy a partikularitás nélküli embert, hogy még egyszer egyesüljön az ember és a humanitás a testvériség társadalmában, ami egy új univerzalizáció. A testvérek társadalmában a szövetség felülmúlja a filiációt ... Az ember valóban testvér felebarátja kapcsán ... és Melville értelmében ez a cölibátus közössége”.⁹ Ez egy olyan kommunalitás, amely azok között születik meg, akiknek nincs szükségük a „paternalisztikus funkcióra”, ezek „minden nemzet fiai”, ez pedig az „amerikai irodalom igazi demokratikus teljesítménye”, a szülők nélküli Amerika közösségi lehetősége, amely elszakította a hatalmat az Apa hatalmától és létrehozta az Apa nevének dezidentifikációját. Deleuze nem áll új messianizmusról beszélni. Az európai modorban történő „morális megvilágosodás” helyett itt másról van szó, nevezetesen az „élet moralitásáról, amelyben a lélek úgy teljeseedik ki, hogy útra vetődik”. Deleuze ráadásul meg van győ-

⁸ Ezeket a szavakat alkalmazza Deleuze, *L'épuisé*, ibid., 59.

⁹ Deleuze, ibid., 84.

zódve, hogy az emberiség csak így menekülhet meg, nevezetesen úgy, hogy megtalálja az idegen nyelv elemeit minden létező nyelvben.

Pontosan értenünk kell, hogy mit jelent itt Bartleby eredetisége: ez a generikusságtól és a partikularitástól való elválasztottság. Ezáltal Deleuze arra tesz kísérletet, hogy felrajzolja a végtelen affektusok közösségét. Bartleby „képlete” lehetővé teszi, hogy a francia filozófus átgondolja a Törvénnyel szembeni *ontológiai ellenállást*¹⁰: a narrátor-jogász szerkezetileg a tapasztalati értelemben vett törvény oldalán áll, azaz távoli visszfénye Ábrahámnak, aki készen áll arra, hogy feláldozza fiát a Törvény megerősítésének érdekében. A Törvény ugyanis mindig megerősíti a rendet, pontosabban az apák rendjét. Bartleby pedig a Fiú, aki az Apa ellen lép fel, az ellenállás megtestesítése a paternalisztikus funkció hordozóival szemben. Mint ilyen, ama irányulás képviselője, aki az eljövendő kommunalitás, a „dolgok és emberek föderációjának”, a horizontális közösség jelentéseit előlegezi, ahol a falakat „szabad kövekből építik fel”. Bartleby valójában ontológiai hős, egzemplaritás az ontológiai térben. Mert, Deleuze az ontológia és a politika szövetségét kovácsolja, hovatovább, teljesen világos, hogy a politika nemcsak immanens a társadalmi tér vonatkozásában, hanem konstitutív az ontológiát illetően.

Mint egzempláris egyed Bartleby a lehető legnagyobb közelségben áll Krisztushoz és Miskin herceghez képest, ő a mi „testvérünk” a fraternalisztikus demokrácia, és az „élet nyitott ösvényein”. – Rancière, aki megannyi bírálattal élt Deleuze értelmezése kapcsán, azt mondta, hogy az egzempláris jellemhez való visszatérés Deleuze-t a klasszikus arisztotelészi poétikája felé tereli, amelyben különös fontosságot nyer az elbeszélés és a hős, valamint a karakter és a tett közötti viszony.¹¹

Természetesen, tudjuk, a háttérben Deleuze vitalizmusa csillog, és a *tiszta létesülés* ünneplése található. Mert látnunk kell, hogy ő a létesülést úgy értelmezi, mint a spinozai örökkévalóság működésének megnyilatkozását. A létesülés itt azt jelenti, hogy egy olyan mozgásról van szó, amely cél és eredet híján való. Bartleby példaértékűsége abban mutatkozik meg, hogy elszakadva minden partikularizmustól a tiszta létesülés *nem*-dialektikus változatát erősíti. Mert, a dialektika ugyan a mozgás előremozdítója, de csak reprezentálni

¹⁰ A „Törvény” lényeges szerepet játszik a strukturalista-posztstrukturalista gondolkodásban, és kapcsolatban áll a Bibliában kimondott parancsokkal. Ami Deleuze-t illeti figyeljük meg az antik gondolkodókra és Kantra vonatkozó mondatát „ez az első eset, hogy a TÖRVÉNYRŐL van szó, minden specifikáció nélkül... a klasszikus tekintet csak *törvényeket* ismer... Kant az első, aki szakított a törvény klasszikus fogalmával”, G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch*, Paris, 1967. 72, lásd még, M. Foucault, *Le 'non' du père, Critique*, 1962. n° 178, mars. Lásd még a törvényt, amely „érvényes, de jelentés nélkül”, G. Agamben, *Homo sacer*, Stanford, 1998. 51.

¹¹ J. Rancière, Deleuze, Bartleby and the Literary Formula, in, *The Flesh of the Worlds*, Stanford University Press, 2004. 155. Uő, Deleuze accomplit le destin de l'esthétique, in. *Et tant pis, pour les gens fatigués*, entretiens, Paris, 2009. 252.

tudja a mozgást, azaz, nem tud mozgást teremteni. A dialektika a mozgás után kutat, de csak követ, és nem teremt. Közben csillapíthatatlan a vágya, hogy a mozgás egészét reprezentálja. Csakhogy ezáltal korlátozza a mozgást. Deleuze a teremtés/termelés szabadságát keresi a teremtetten szemben, a kreativitás szubsztrátumával szemben: a virtualitás, mint az öndefiníáló intenzitás éppen azt a többletet hivatott képviselni, amely a megvalósultság formáival szemben tételeződik.

Tehát, a dialektika segítségével valósul meg a reprezentáció mintaszerű változata, valójában a reprezentálhatatlan reprezentációja. Bartleby viszont nem a dialektika hőse. Ő a spinozista inkarnációja a végtelenné váló létesülés vitalisztikus változatában. Vele tanulunk, méghozzá, hogy áttörjünk a tapasztalat aktualitásán, és eljussunk oda, ahol a tapasztalat feltételei teremtnének. A kommunalitás itt nem egyéb, mint a létesülések közössége, ez a fiúk/gyerekek közössége. Amit Kafka Josephine kapcsán lát elő, nevezetesen a hallgató egerek közösségét,¹² azt Deleuze a létesülés közösségére vonatkoztatja. A következőképpen értelmezhetünk: a fiúk közössége az ontológiai indetermináció, az affektusok és percepciók együttese, amelyek a reprezentáció, az individualizáció és az észelv előtt sejlének fel. A dialektika az apák közvetítési éthoszána a törvénye, az immanencia etikája pedig a paternalisztikus funkciótól megszabadított fiúk törvénye, aki elszakadtak az apai reprezentációtól. Bartleby valami újat hordoz magában, nevezetesen jeleket, méghozzá a testvéri közösség ama jeleit, amelyek a filiáció rendjével kapcsolatos függőséget előlegezik. Deleuze, összhangban azon orientációjával, amely az irodalom diagnosztikai-klinikai dimenzióit boncolgatja, Bartleby-ben a „beteg Amerika doktorát látja”, egyenesen az új „Krisztust”. Nem nehéz belátni, hogy ezen gondolat bíráló jellegű a XX. században felszínre kerülő fraternalisztikus gondolattal szemben, amelyek az apai funkció uralmának árnyékában jutottak érvényre. Ugyanakkor ez bírálatot jelent azon fiúkra nézvést, akik időközben apákká váltak, elfelejtve valamikori énjüket.

* * *

Agamben egyik könyvében¹³ találkozunk néhány reflexióval Bartleby kapcsán. Az érvelést nem érthetjük, amennyiben nem vesszük figyelembe a potencia/aktualitás viszonylatának jelentőségét ehelyütt. Agamben kitartóan

¹² Josephine radikális-egalitárius aspektusairól, valamint az egerekről, és a hallgatásról, F. Jameson, *The Seeds of Time*, New York, 1994. 125. Valamint S. Žižek, *Remarques pour une définition de la culture communiste*, In. A. Badiou/Zižek (ur.), *L'idée du communisme*, Paris, 2010. 318.

¹³ G. Agamben, *Bartleby, or on Contingency*, In. *Potentialities*, Stanford University Press, 2000. 243–275. Lásd még: Bartleby, In. uő, *The Coming Community*, Stanford University Press, 2007. 35–39.

dolgozik az „abszolút potencialitás” fogalmán, amely nem vethető alá az aktualitásnak, és nem tűnik el aktualizáció örvényében. Az *initium philosophandi* itt ama potencialitás, amelyet a megvonásban lehet tetten érni, pontosan amely megvonódik a megvalósulástól. Ennek alapján különös jelentőségű a potencialitás eredendő kettőssége, ugyanis ama potencialitás amely a lenni-tudni vonatkozásrendszerében, és ama potencialitás, amely a tudni-nem lenni vonatkozásrendszerében fejeződik ki. Íme egy példa a potencialitás alárendelésére a filozófia történetében – ezúttal Agambentől függetlenül: „A *potentia* és az *actus* megfelelnek az ok és a következmény elvének. A *potentia* és az *actus*, valamint az ok és következmények voltaképpen ugyanazt jelentik...”¹⁴

Agamben perspektívájától függetlenül állíthatjuk, hogy mindig fennáll a potencialitás többlete. Amikor Bartleby nem ír, nem másol többet, akkor az aktivitás hiányának adott formájával kifejezi a potencialitás szerkezetét. Minden potencialításban ugyanis fennáll az impotencialitás, és az ember szabadságát ez nélkül nem lehet elképzelni.

Minthogy Melville hőse kisiklik a rendből, úgy megérthetjük Agamben programmatikus álláspontját: „Bartleby az új Messiás, aki úgy érkezik meg, mint Krisztus, nem azt menti, ami volt már, hanem azt menti, ami még nem létezett”.¹⁵ Megmenteni azt, ami nem létezett eddig, nos, ezzel férkőzünk Bartleby közelébe, mert ez az impotencialitás kifejeződése. Minden esemény magában foglalja az impotencialitás lehetőségét, ez ama rejtett kincs a történelem mélyén, ami megmentésre szorul. E tényt Agamben másutt is ismétli. „Amit nem lehet megmenteni, ez az elmúlt, maga a múlt. De amit még kell mentenünk... az a még-nem látott, és itt rejtekezik a múlt megváltásának a lehetősége”.¹⁶ Ez nem egy olyan messianizmus, amely a Messiásra vonatkozó várakozást előlegezi, ellenkezőleg, a Messiás már régóta itt van, csak fel kell figyelni rá a tapasztalat burjánzása közepette. És Agamben

¹⁴ Hobbes, *Elementorum Philosophiae Sectio Prima De Corpore*, in *Thomae Hobbes Malmesburiensis Opera philosophica, quae Latine scripsit, omnia*, vol. I, ed. G. Molesworth (London: Joannem Bohn, 1839–45) Cor., § X.1, 113–14. L. Foisneau, *Le vocabulaire du pouvoir: potentia/potestas, power*, In: Y.-Ch. Zarka (ed.) *Hobbes et son vocabulaire*, Paris, 1992, 83–102; L. Foisneau, *Hobbes et la toute-puissance de Dieu*, Paris, 2000.

¹⁵ Agamben, Bartleby, or...*ibid.*, 270. Ugyanakkor, egy ugrással élve felmutathatjuk azon igényt is, hogy „megszüntessük a potencia és az aktus különbségét”. Sartre ugyanis a fenomének olyan értelmezését prezentálja, amely szakít e kettősséggel. Számára minden aktus, vagyis, az aktus mögött nincsen hatalom, nincsen *exis*, vagy erény. Ezek után Proust egyedi génuszára hivatkozik, hogy megírja az időre vonatkozó regényt, amely nem merül ki a regényben, J. P. Sartre, *L'être et le néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, 1943. 12.

¹⁶ G. Agamben, *Walter Benjamin et le démonique...*, In: *La puissance de la pensée*, Paris, 2001.

fáradhatatlanul ismétli, hogy az impotencialitást nem szabad kiegyenlíteni a hatalom hiányával, a megfosztottsággal, mert ez nem visszavonulás a hatalomhoz képest, hanem a lehetőség tiszta *affirmációja*. Ami egy olyan hatalmat jelent, amely kimeríthetetlen, megmérhetetlen (*potentia inexhausta, immensa et incomprehensibilis*, már Descartes-nál is így van).

Deleuze-zel ellentétben, aki megengedi az akarat megnyilvánulását Bartleby esetében, („az akarat semmije”, olvassuk egy helyütt, nihilisztikus távlatban¹⁷), Agamben a kontinentális filozófia zsákutcáját szemlélteti, amely számára a potencialitás nem egyéb, mint az akarat szolgálóleánya. Ugyanakkor Deleuze Bartleby-jának esetében is tetten érhetjük az igényt, hogy a filozófia megszabaduljon az akarat fennhatóságától. Deleuze is, ugyanis, kritikailag lamentál ama tény kapcsán, hogy fennáll a *voluntarizmus többlete* az európai hagyományban. Hogy a hatalom titkos forrása az akaratban található, ezt nehezményezi. Mert kimerült a projektumokat hangoztató korszak, így, a „lehetőség”, amelyet a politika elengedhetetlen horizontjának minősítenek, nem létezik többé, a „lehetőség” azáltal konstituálódik, amit Deleuze *eseménynek* nevez. A „lehetőség” nem egyéb, mint a szaggatás, amely beleíródik az élet affirmatív egységébe. Egyszóval, az akarat nem előzheti meg az eseményt, legfeljebb levezetett lehet az eseményhez képest. Ha lehet felelősségről beszélni, azt csak az eseménnyel kapcsolatban lehet felvetni. Az esemény akkor is megtörténhet, amikor az akarat megbénul. Bartleby pontosan ezt tanúsítja, ő kivonja magát az igények területéről, lemond az alternatívákról, amelyek önelégült módon lezárják az adott helyzetet, és lehetetlenné teszik az esemény kialakulását. A társadalmiság (amely eloszítja az adottságokat) meghaladásával, Bartleby-nál a dialektika elveszti erejét: a tollnok kiüresedik a vágytól és akarattól, és nincs olyan dialektikus közvetítés, amely megfelelné fellépésének. Deleuze máshelyütt így fogalmaz: aktívnek lenni, de a „semmi” számára... Deleuze számára létezik a lehetőség kategóriája, de nem abban az értelemben, hogy a lehetőség megvalósulásfüggő lenne, azaz, hogy a lehetőség valamilyen preegzisztens vonatkozástól függ. A lehetőséggel voltaképpen „csak” bevégeződik valami. Deleuze azt állítja, hogy a megvalósulás nem egyéb, mint az aktualitás egy dimenziója: ő egy olyan virtuális differenciációt javall, amely teremti az aktualitást, ami folytán az aktualizációt úgy érthetjük, mint eredendő kreativitást. Az abszolút indifferens Bartleby megszakítja a szavak és a dolgok, a szavak és a tettek közötti kapcsolatokat, ő a referencia nélküli ember. Ezzel megvilágítást nyer Deleuze ontológiájának azon irányulása, amely az aktualizáció nélküli megvalósítást helyezi előtérbe.

¹⁷ Az akaratot úgy is értelmezhetjük, mint ama nihilisztikus vágyat, amely a «semmi» öhajtja.

Agamben esetében másról van szó. Szerinte a potencialitás szakadékanak eltüntetése a kontinentális filozófia baljós kísérletét jelenti. Mert, a „potentialitás nem akarát, az impotencialitás nem szükségszerűség”.¹⁸ Hogy a kontinentális filozófia kiegyenlíti az impotencialitást és a hatalomnélküliséget, ez a stigmája. Szükséges hozzáadni, hogy Agamben olyan különbséghez nyúlt, amelyet Ockham és Duns Scotus dolgoztak ki: a *potentia absoluta* és a *potentia ordinata* közötti különbségről van szó, amely az isteni akarát szerkezetére utal. Ezen különbség szerepet játszott már Hobbes-nál is, egyébként.¹⁹ Az *első kifejezés* a mindenhatóságra utal, mert ez szerint az Isten mindent megtehet, a *második kifejezés* viszont azt domborítja ki, hogy a potencia függ az isteni akarattól. A poszt-voluntarista Agambennál ez azt jelenti, hogy a potenciát korlátozza az akarát: *az isten nem szabad saját akarátának vonatkozásában, mert az istennek korlátoznia kell önmagát az akarát okán*. Az akarát a korlátozottság jele, az akarát okán az isten tehetetlenné válhat. Hobbes esetében egyfelől azt látjuk, hogy a szuverén olyan hatalommal rendelkezik, miszerint meghaladja a pozitív törvényeket, másfelől pedig a szuverén a törvényeket saját eszközöként tudja. Bartleby helyzete a *potentia ordinata* jelentéskörén belül képzelhető el: mindazok, akik nem értik őt, valójában az akarát foglyai.

Amúgy még Adorno is, akinél merőben ellenkező filozófiai vonatkozások sejlenek fel Agambenhez képest, egy helyütt ezt írja, noha feltételes módon: „lehet, hogy a szabad emberek megszabadulnának az akarattól is”.²⁰ *Lehet*. Itt a szabadság független az akarathoz képest is, eltávolodva a klasszikus (pl. Descartes) elképzelésektől. Mert az akarát, folytatja Agamben, mindig a feltételek és a praxis téloszát méricskéli, mindig benne áll a lehetőség elosztásában, mindig igazgatja a feltételek szűkösségét, hogy legyőzze az akadályokat. Az olasz filozófus itt egyértelmű, mert számára a modern irányulás, amely egybekapcsolja a szabadságot az akarattal (ellentétben a görögökkel, ahol a szabadság: státus), fenntarthatatlan. Bartleby, úgy tűnik, megtartja, az akarát és a szabadság közötti szakadás lehetőségét, „képlete” egyszerűen destruktív jellegűnek bizonyul a modern akarátfúriával szemben.

Ha a *döntést* úgy értjük, mint a potentialitás semmitését, akkor meg lehet szabadulni az akarátnak a potentialitás feletti uralmáról. Agamben nem teszi lehetővé, hogy Bartleby kapcsán az akaratról nem mint okról, hanem, mint effektusról gondolkodjunk. Ami esetleg megengedné számunkra, hogy az akarátot nem az áttetszőség, vagy a deliberatív döntésfolyamat szellemében tárgyaljuk. Agamben számára Bartleby egy elbeszélést testesít meg az akarát

¹⁸ Bartleby, or...ibid., 269.

¹⁹ C. Altini, 'Potentia' as 'potestas': An interpretation of modern politics between Thomas Hobbes and Carl Schmitt, *Philosophy Social Criticism*, 2010. 36; 233.

²⁰ T. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt/M, 1969. 219.

szupremáciájának visszavételéről, amely mindig az alany szuverenitásaként határozódik meg. Mert Bartleby kihívja a lehetőség kategóriáját, amely a megvalósulástól függ. Hogy a lehetőség magasabban áll, mint a valóság, itt ez azt jelenti, hogy a potencia kimeríthetetlen minden aktualitásra vonatkozóan. Ennek megfelelően az elbeszélő-jogász tehetetlenné válik, hatalma üresnek bizonyul. Ő egyszerűen nem rendelkezik azon lehetőséggel, hogy ellensúlyozza Bartleby agrammatikus destruktivitását, valójában egyedül a rend örökös visszatérését képes igazolni. Tehetlensége a potencialitással szemben mutatkozik meg, amely megakadályozza az aktualitás diadalát, azaz, destruálja a megvalósulásra való rögzültséget. Ám Deleuze-zel ellentétben Agamben nem az ifjak/gyerekek kommunalitását előlegezi, nem vezeti Bartleby-t abba a konstellációba, amelynek részeleme, hogy az apák hatalma meginog. És a potencialitás nem lehet valamilyen elsajátítás tárgya, hiszen nem egyéni tulajdonról, hanem az ontológiai közösségről van szó.

A *potencialitás irreducibilitása* lehetővé teszi, hogy megtaláljuk a világ messiási szerkezetét. Pontosabban, Agamben érvelésében látjuk a messianisztikus struktúra és az immanencia közötti kötélekeket. Számára a messianizmus amúgy is minden vallás rejtett lényege, azaz, a vallásosság titkos, de elnyomott forrása. Még fontosabb, hogy a messianizmus a Törvénnyel való szembe-sülést fejezi ki, ebben fejeződik ki a vallásosság legmélyebb megnyilvánulása.²¹ Nem nehéz itt felismerni a párhuzamot Deleuze elgondolásaival a Törvény kapcsán, amelynek ott vannak a nyomai Kafka gondolköreiben is. Agamben a tiszta immanencia filozófiáját élteti, amely független minden külső erőtől, *külső szabályozótól*. Az „immanencia” ez, amelyet Deleuze olyannyira hangsúlyoz, legalábbis a Spinoza-monográfia óta.²² Az univocitás immanens értelmezésének hangsúlyozása bírálóiban részesíti a transzcendencia filozófáit. És ez stratégiai elv Agamben számára is: a szótól az *in/manere* itt (belülmaradni) – Gramscinál a szó az abszolút evilágiságot jelentette, Marx nyomait követve.²³ Agamben távlatában az immanencia arra utal, hogy nem létezik ama külső, a „túl”. A messianisztikus környezetben még a jog modulusait is el kell takarítani, hogy az emberi élet ne legyen a hatalom tárgya.

²¹ Természetesen nem ringatom magamat abban a hitben, hogy itt a megfelelő módon mutattam be Agamben gondolatait a messianizmusról. Példának okáért, G. Agamben, *The Time That Remains: a Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, 2005. W. Benjamin értelmezéséről, amely kulcsfontosságú Agamben számára is, lásd, J. Taubes, *Die politische Theologie des Paulus*, München, 1993. 96. Kritikusan Agambenről, A. Badiou, *Logiques des mondes: L'être et l'événement 2*, Paris, 2006. 583, 584.

²² Erről, F. Zourabichvili, Deleuze. Une philosophie de l'événement..., In. F. Zourabichvili, A. Sauvagnargues, P. Marrati, *La philosophie de Deleuze*, Paris, 2004. 50.

²³ Az immanenciáról, P. Thomas, *Immanence, Historical Materialism*, 2008. 16, 239–243.

Agamben baloldali heideggerianizmusában,²⁴ amely kapcsolódik Benjamin messianisztikus filozófiájához, a lét abszolút módon immanens. Bartleby újra ontológiai hős (a potencialitás a Lét és a Semmi párján, a halál és az élet viszonylatán túl van), ő az életnek, mint tiszta potenciának a példája, valamint a „személytelenség politikájának” a képviselője. Mert, ő nem azt sugározza, hogy egy másik élet lehetséges volna, nem nyit kapukat valamilyen alternatív valóság irányába, nem kapcsolódik az egzisztencia determinációihoz, de egy ontológiai tényt erősít meg, jelesül, hogy a potencialitás *qua* potencialitás *létezik*. Nem állítható, hogy Bartleby segítségével kimeríthetjük Agamben gondolatainak gazdagságát, de Melville hőse révén valóban az olasz gondolkodó közelébe juthatunk: hiszen Bartleby kapcsán is értekezhetünk arról, ami Agamben gondolkodásának kvintesszenciája, nevezetesen a politika konfrontációja a biológiai étellel, méghozzá minden közvetítés nélkül. Ilyeténképp Bartleby összeköthető Agamben megannyi gondolatával. Ő nem más, mint egy „tisztá lény, mint egy átmenetileg élő lény”, „messianisztikus ember”, aki szembeszáll a Törvénnyel, ő a „nem-relacionális politika” képviselője, az élet hírnöke, aki belemerül saját immanenciájába, minden külső értékelő mércével szemben. Bartleby egyike, ez szerint, ama „messianisztikus impulzusnak” amely nem valamilyen transzcendens jog felé vezet bennünket, és amelyet megfogalmazhatunk a renddel szemben. Ő nem ajánl egy másfajta azonosságot, hanem a nem-aktivitást működteti, amely független a Törvénytől. A potencialitás, ontológiai dignitás, amely Bartleby-ban nyilatkozik meg, egy generikus hatalom, amelyet mindenki használhat, de senki nem sajátíthat el.

Bartleby megmutatja a lemeztelenített ember nagyságát és nyomorúságát, ama hatalmat, hogy ne tegyünk meg valamit egyáltalán, hogy ne realizáljuk magát az aktust, hogy ne tegyük meg azt az utat, amely a potenciától az aktusig vezet. Bartleby hatalomtartó gyanánt létezik, de a priváció kapcsán, tehát mindez akarata ellenére történik. De a priváció szót a régi értelemben kell használni: a priváció itt ugyanis a cselekvésre vonatkozik, azaz, a determináló aktus elhagyására a *potencialitás vonatkozásában*. Ehelyütt újra látjuk Deleuze és Agamben párhuzamát. Deleuze el akarja érni a nyelv határait, Agamben pedig az immanencia jelentéseivel telített életet kívánja érvényesíteni. Itt nem valamilyen inerciáról, mint az alany ellazulásáról, vagy elgyengüléséről van szó, hanem arról, hogy a póre ember eredendő állapota kerül kifejtésre, amelyben az ember *argos* (tétlenséggel jellemezhető), miközben a

²⁴ Amúgy, Bartleby-t lehet heideggeri módon is értelmezni, J. Sundarajan, Being as refusal: Melville's Bartleby as Heideggerian anti-hero, *Janus Head*, 1999. 2(1), lásd, <http://www.janushead.org/JHSumm99/sundararajan.cfm> (1 September 2005.).

tétlenség, az aktivitás felmondása kihívó jellegű.²⁵ A filozófiai teljesítmény azt jelenti, hogy eljuthatunk az emberhez, mint létezőhöz, aki nem azért születik meg, hogy valamilyen feladatot teljesítsen, vagy, hogy eleget tegyen valamilyen teleológiai képletnek. Bartleby emlékeztetőt jelent, hogy az embert következetesen *deteologizálni* kell, el kell szakítani minden olyan céltól, amelyet be kell végeznie. Mert Bartleby-vel az ember eredendő állapotát idézzük, amelyet a vallási és politikai ideológiák kiiktatnak a látóhatárról. Ha létezik politika, amelyet Bartleby személye sugall, ez az előzetesen létező politikai célok híján való, a nemzetek és emberek teleológiai meghatározottsága nélküli politika: Agamben jellegzetes módon az eljövendő közösséget feltételek nélkülinek tudja, és az azonosságvonatkozásoktól megfosztva ábrázol: itt csak a nyelvben-való lét lesz majd, vagyis, magának a nyelvnek a tapasztalata, ami felszínre kerülhet. Bartleby-t hozzáköthetjük a *deaktiválás* gesztusához, és a *passzivitás* megtalálásához, amelyek immáron nem az aktivizmus párlatait jelentik: olyan kontextus rajzolódik ki, amelyben Bartleby kihívja az államot, a rendet, mégpedig a nem-azonosság kiemelése révén, mert a rend és az állam nem tudnak létezni az azonossághoz kapcsolódó rögzítő-uraló tevékenység nélkül. Ilyen módon formálódik az eredendő passzivitáson alapuló politika, amely nem az aktivizmus élősködője, vagy, hogy egy korábbi jelzéssel éljek, a „türelmes passzivitás”, amely híján van az aktus téloszának.

* * *

Bartleby megjelenik, igaz, csak röviden Žižek esetében is, aki egy teljesen más hagyomány része az eddig említett gondolkodókhoz képest.²⁶ Ő sem ódzkodik attól, hogy beszéljen Bartleby *politikájáról*. Bartleby dicsőítése Žižek esetében egy szélesebb tárgykör része, amely az ellenállás által létrehozott károkkal foglalkozik a kései kapitalizmusban.²⁷ Parafrázálva a lacan-i

²⁵ A forrás valószínűleg Kojève és a *désœuvré*, amely a Bataille-jal való vitában került felszínre, S. Franchi, *Passive politics, Contretemps*, 2004. 5: 30–41. Ne felejtjük el Nancy-t sem, J. L. Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris, 1986.

²⁶ S. Žižek, Notes towards a politics of Bartleby: The ignorance of chicken, *Comparative American Studies: An International Journal*, 2006, 4(4), 375–94. Uő, *The Parallax View*, Cambridge, Massachusetts and London, 2006. Érdekes, hogy Badiou, aki sok vonatkozásban hasonul Žižekhez, határozottan elveti Bartleby-t, mint a politika hordozóját, A. Badiou, *Existe-il quelque chose (helyesen: quelque chose) comme une politique deleuzienne?*, in: *Deleuze politique, Cité*, 2009, no. 40, 20.

²⁷ Lásd itt a S. Crichtley-re irányuló kritikát, S. Žižek, *Resistance Is Surrender*, *London Review of Books*, 2007. Vol. 29 No. 22. 15 November. Majd a választ, S. Crichtley, *Violent Thoughts, About Slavoj Žižek, Naked Punch*, <http://nakedpunch.com/articles/39Violent>, 5.09.2010. És: Žižek, *In Defense of Lost Causes*, London and New York, 2008. 337–350.

stílust, azt mondhatnánk, hogy Žižek áthúzza az ellenállás lehetőségét, mert a kapitalizmus kooptálja az élvezet formáit az ellenállással kapcsolatban. Az ellenállás nem az emancipáció sikere, hanem balsikere miatt jön létre.

Bartleby Žižek számára a tagadás hordozója, de az ellenállás *transzcendenciájának* révén. Mert, a kapitalista renddel szembeni ellenállás a kooptáltság mintája. Bartleby a „nem-ellenállás hőroza”, ami nem póre tagadást jelent, hanem a politikai mezőbe való belépést teszi lehetővé, de az ellenállás tartományán túl. Ő nem élösködik a rendszeren, amellyel szemben tiltakozik, mert a passzív agresszivitás *purifikált* ágense. Badiou fogalmát használva itt a *szubtrakcióról* van szó.²⁸ Badiou, ugyanis megkülönbözteti a tagadás destruktív és szubtraktív elemét: az első megsemmisít annak érdekében, hogy valami újat teremtsen, ez pedig nem más, mint a „negativitás negatív hatalma”. Nem megszüntetni, nem félretolni, hanem megsemmisíteni azt, ami hamis, vagyis nem hiteles, ez itt a legfontosabb. Ebben viszontláthatjuk Hegel néhai gondolatát a megsemmisítés fanatizmusáról. A szubtrakció a tagadás *affirmatív* nozzanata, igaz, nem a destrukció tagadásából, hanem a destrukció elégtelenségéből adódik, ezért a szubtrakció közömbös a törvénnyel szemben, amely megsemmisítésre ítéltetett a destrukció okán. Tehát a szubtrakció a reflektált negáció formája, amely különbséget jelent a vak „destrukcióhoz”, vagy a „kreatív destrukcióhoz” képest. A szubtrakció a tartalmi meghatározottságoztól való elvonatkoztatást foglalja magában, valamint a minimális, formalizált különbség hangoztatását tolja előtérbe. Nem a valóság destrukciója jut itt kifejezésre, hanem a látszólagosan lényegtelen, pirinyó különbségek, amelyek eltolódást eredményeznek a valóságban. Ez is a valóság megtisztítóda, de nem a megsemmisítés céljából, hanem a kis különbségek révén történő változtatás segítségével.

Tehát, Žižek elképzelésében, Bartleby az első lépcsőfokot jelenti a felemelkedésben, de itt ez passzivitást jelent, noha egyúttal a valóságos tevékenység terepének megtisztítását is. A kivonulás egyúttal olyan tökéletes aktus, amely építkező jellegű. Mint a misztikusoknál, akik inertté válnak, hogy belépjenek az istennel való egyesülésbe, itt is a passzivitás egy olyan ösvény, amely a valódi aktus felé terel bennünket. Mint ahogy a XX. század állandóan gyanúperrel élt a valóság kapcsán, és végrehajtotta a valóság megtisztítását, úgy purifikálja Žižek a szubjektumot az akarat kapcsán. Őt idézem: „Bartleby visszavonulása és az új rend teremtése közötti övezet nem más, mint a parallax tapasztalata: az új renddel kapcsolatos elkötelezettséget az támasztja alá, hogy „én nem óhajtom” ... Tehát, mi történik a forradalmi helyzetben a közös Törvény és az obszcén szupplementuma közötti eltéréssel? Nem arról van szó, hogy az eltérést egyszerűen eltöröljük... Az eltérés megmarad, de

²⁸ A. Badiou, Conférence sur la soustraction, in: *Conditions*, Paris, 1992, 179–196. Uő, *Le siècle*, Paris, 2005, 97.

egy szerkezeti minimumra egyszerűsül, a társadalmi szabályozás és a távolléte közötti különbség ürességére. Bartleby gesztusa az a maradék, ami megmarad, mint a Törvény szupplementuma, amennyiben a Törvény kiüresedik az obszcén szuper-ego kapcsán”.²⁹

Bartleby ehelyütt úgy magasodik fel, mint ama rettenhetetlen tevékenység hordozója, amely kihívja a rendet. Žižek számára a tollnok a kanti különbség fényében értendő a végtelen és a negatív ítélet között. Ő nem tagadja a predikátumot, hanem a nem-predikátumot preferálja. Ebben az értelemben a szubtrakció képviselője, aki elvonatkoztat minden tartalmi meghatározottságtól, miközben e meghatározottságokat a minimális, tiszta és formális differenciára redukálja. Ama filozófiai reflexió, amely érdekelt a tagadásban, egyúttal purifikálja az aktust minden tartalmi meghatározottságtól a fennálló rendre nézvést. Žižek a radikális aktus purifikációját keresi, de az ellenálláson túl. Jobb a „semmit végezni”, mint megengedni, hogy a fennálló rend magába szippantsa az ellenállást.

A lacani hagyományban Antigoné a tiszta aktus mintája, amely az öngyilkosság felé mutat, hiszen benne a megvalósított megtisztulás mutatkozik meg, amely lehetetlenné teszi az ellenállás kooptációját. Ezt összefüggésbe hozhatjuk Žižek kísérleteivel a „valós etikájával” kapcsolatban.³⁰ Bartleby a radikális aktus előszobájában egy ilyen etika hordozója lehetne, aki a határátlépéssel és egy sajátos energiával új rendet hoz létre.

Ám ennek ára van. Mert, a tiszta aktus, amely az ürességből, a feltétlenségből emelkedik, hasad ki – vajon ez nem a *kosmotheoros* fantazmagóriája, aki az elérhetetlen magasból tekint a világra? A radikális aktus kimeríthetetlen potenciája, amely megszüntetheti és felülírhatja a rend *aktualitását* – vajon nem a radikális teoretikus képzete ez? Láthatja-e a purifikált aktus végrehajtója a világot? Mert, a megtisztított radikális aktus nem felel meg még a legegyszerűbb politikai tapasztalatnak sem. Mert, amikor az aktus belép a rendbe, telítődik jelképes elemekkel, a rend erőforrásaival, a véletlenszerű jelképes meghatározottságokkal. A hatalom filozófiája rendszeresen szembeütközik az antinómiával, hogy ama alany, aki a rend szabályozó normáinak vonatkozásában replikál, maga is függő viszonyban van e normákkal

²⁹ Žižek, *Parallax view*, ibid., 382. F. Vighi, Vicissitudes of Subtraction, In: *On Žižek's Dialectics*, New York, Continuum, 2010. 136. A. Beverungen, S. Dunne, 'I'd Prefer Not To'. Bartleby and the Excesses of Interpretation, *Culture and Organization*, 2007. June, Vol. 13(2), 71–183.

³⁰ A. Johnston, *Žižek's Ontology*, Evanston, 2008, 93–103. Y. Stavrakakis, On Acts, Pure and Impure, *International Journal of Žižek Studies*, 2010. No 2, <http://zizekstudies.org/index.php/ijzs/index>. J. Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford: Stanford UP, 1997. Žižeknek azonban oscillálnia kell az között, hogy a Valóst, mint internális, és mint transzcendens mozzanatot érvényesítse – a szimbolikus rendhez képest.

kapcsolatban, azaz, a legradikálisabb törekvése is a hatalom immanens folyamatának része. Nem lehet posztulálni szuverén döntést, „tisztá voluntarizmust”, „kockázatteli voluntarista ugrást a dogmatikus állapotba” a történelmi meghatározottságok vonatkozásában. Agamben kiiktatta az akaratot a radikális gondolkodásból, mert ahhoz a világhoz tartozik, amelyben a megvalósulás logikája uralkodik. Žižek visszatéríti az akaratot az életbe, de ő is kiűzi világból. Létezik-e egy olyan aktus, amely nem korrumpálódik a megvalósulás folytán? Fennáll a radikalizmus *actus purus*-a? Vagy a radikalizmus nem az evilágból való, vagy, Lacan-nal élve, a radikalizmus nem e világ szimbolikus rendjének a része?

A kooptációtól való félelmében az elméletíró visszahúzódik a dolgok tartalmi meghatározottságából. A dolgok kezei között példakkká változnak. Az isteni erőszak benjamin apoteózisa, amelyet nem tartanak fogva a Törvény láncai, szükségszerűen felmondja a világgal kötött paktumot. Egy althusser-i fordulattal élve, előfeltételeződik, hogy a teoretikus tud, hogy sajátos tudással rendelkezik, pontosabban birtokolja a világ archimédeszi pontját.

De milyen módon van Bartleby „passzív agresszivitása” kapcsolatban a megtisztított radikális aktussal? Ha Melville hőse a szubtrakció mintája, úgy a radikális aktus a tagadás destruktív dimenziója. Ám még mindig megmarad a szubtrakció és a destrukció közötti nehéz kérdés boncolgatása. Ezenkívül, Žižek érvelésében fennáll a veszély, hogy a radikális aktus, mint destrukció alárendeli a szubtrakciót. Vajon a szubtrakció és a destrukció viszonya az egyenlők relációja, vagy...? És nem terhelik-e meg Bartleby-t e filozófusok olyan terhekkel, amelyeket nem tud elviselni?

AZ AKARAT MÍTOSZA ÉS ÉTHOSZA

DECZKI SAROLTA

Nem a véletlen és nem is a szó végi összecsengés kedvező esztétikai hatása miatt került egymás mellé az akarat vonatkozásában az éthosz és a mítosz szó. Úgy gondolom, e három fogalomnak nagyon is szoros kapcsolata van egymással. Előzetesen annyit mondanék e kapcsolatról, hogy a praxis számára az akarat szolgáltatja az erőt, az éthosz ad célt és irányt ennek az erőnek, és végül a mítosz az, ami megadja a morális cselekvés kereteit. Ezek a fogalmak külön-külön tehát csupán átlagos és homályos jelentéssel rendelkeznek, mely mindig egy adott értékhorizontban, sőt ezen túlmenően: a világ megtapasztalásának, szemléletének egy adott módjában konkretizálódik.

Nézzük először a mítosz fogalmát. Vajon nem túlzás-e, nem pusztá provokáció a morális cselekvés vonatkozásában mítoszlól beszélni? Hiszen ezzel szinte a meséssel kezeljük egy szinten azokat a narratívákat, melyek végső soron a közösségi identitás és az emberi együttélés vonatkoztatási keretét nyújtják. S természetesen nem csupán a közösség szempontjából, hanem a személyiség kimunkálása során is fontosak azok az értékek, melyek mintegy a szándékok és az akarat céltáblájaként szolgálnak. A mítoszlól azt írja Levi-Strauss, hogy egy olyan keletkezéstörténet, olyan régmúltbeli események rendszere, mely paradigmaként szolgál a jelen számára. „A mítosznak tulajdonított belső érték [...] abból fakad, hogy az idő egy adott pillanatában végbementnek tekintett események egyszersmind állandót struktúrát alkotnak.” S hozzáfűzi: „Semmi sem hasonlít annyira a mitikus gondolkodáshoz, mint a politikai ideológia.”¹ Gondolatmenetét pedig úgy összegzi, hogy a mitikus gondolkodás logikája éppoly igényesnek tűnik számára, mint a pozitív gondolkodásé, s hogy alapjában véve nem is különbözik egymástól olyannyira gyökeresen a kettő. Hiszen a különbség nem az intellektuális műveletek minőségében rejlik, hanem azoknak a dolgoknak a természetében, melyekre e műveletek irányulnak. A mítosz ugyanis a világ magyarázó elveként szolgál, s a világ rendjét konstatálja, és az emberi cselekvés számára is zsinórmértékül szolgál. S azt is tudjuk Levi-Strauss leírásaiból², hogy egyes törzseknél az adott életvilág, a falu valóságos tere mintegy leképezte a vallási,

¹ Levi-Strauss: *A mítoszok struktúrája* (Saly Noémi fordítása). In. Levi-Strauss: *Strukturális antropológia*, Budapest, Osiris Kiadó, 2001. 166–7. o.

² Levi-Strauss: *Szomorú trópusok*, Budapest, 1979.)

mitikus képzetekben megjelenő teret, mindkettőt szigorú szabályok szerint meghúzott erővonalak osztották szét. Az adott közösség világképe, mely egyben a hatalmi viszonyokat is meghatározta a törzsen belül, egy az egyben rávetült a falu térképére, és tiszta formájában hozta létre a normativitás topográfiáját.

Talán annál is inkább helytálló Levi-Strauss meglátásaihoz folyamodni, mert valami hasonlóra tesz kísérletet Nietzsche is a morál genealógiájának vizsgálata során. Milyen értékek, hiedelmek, szándékok, gyengeségek, hatalmi viszonyok formálják ki azon kereteket, melyek az emberi viselkedést meghatározzák az adott társadalmi renden belül. Vagyis mely mítoszok igazolják a személy és a közösség identitását, valamint a rá jellemző gyakorlatokat és hatalmi technikákat. Mely aszketikus vagy másfajta ideálokra szokás hivatkozni a rend fennállásának érdekében, hiszen ezek határozzák meg, hogy az a vak ösztön vagy erő, ami az akarat, mely célok szolgálatába fog szegődni. Az akaratnak mindig egy adott renden belül van érvénye és iránya. Ez a rend pedig normákat érvényesít, értékeket határoz meg, és célokat ír elő, vagyis az akarat regulatív teleológiájáról van szó, mely kijelöli az önmagunkon, mint morális lényeken végzett munka irányát is. Együttesen tehát ezek a faktorok konstituálnak éthoszt, mely a felelős döntések valamint a döntések megvalósítására irányuló akarat tartópillére.

Csakhogy mind a mindennapi életben mind pedig a filozófiában nehéz, olykor a legnehezebb helyzetben vagyunk, ha ezen fogalmakhoz pontos jelentést, értéktartalmakat akarunk rendelni. A mindennapi életben még csak-csak működik a spontán szabálykövetés, mely nem problémázik azon, hogy miként alapozza meg a döntéseit, és miért azt akarja, amit akar. A filozófia azonban nem elégedhet meg ezzel, és akkor is törekszik a pontos definícióra és megalapozásra, ha ez szigorúan véve lehetetlen. Lehetetlen, hiszen egy alaposabb genealógiai-kritikai vizsgálat mindenfajta megalapozás-kísérletet a mítoszok körébe utal, mert csupán a logoszra támaszkodva aligha tudunk elszámolni azon értékekkel, melyek egy morális rend tartópilléreit alkotják. Ám a filozófia azzal is elszámolni tartozik magának, hogy tisztázza, mi az oka ennek a lehetetlenségnek, és ha már így alakult, akkor mégis mit tudhatunk, mit tehetünk, és mit remélhetünk. Egyáltalán nem gondolom, hogy ezekre a kérdésekre hamarjában választ lehetne adni, kiváltképp nem egy előadás keretein belül. A filozófiai kérdések azonban nem is feltétlenül egzakt választ igényelnek, hanem a problematizálás folytonosságát. Egyfajta meditációt, mely azonban szorosan kötődik a praxishoz is. Márpedig kiváló lelki- és filozófiai gyakorlat, ha azokon a problémákon és lehetséges megoldásaikon töprengünk, melyekkel a filozófiatörténet egy-egy jeles alakja küzdött. Hiú remény lenne azt gondolni, hogy az óriások vállán majd messzebbre látunk, de ha a saját látásmóddunkkal, esetleges vakságunkkal tisztába jövünk, már az is jelentős teljesítmény.

Edmund Husserl munkássága bőséggel kínál alkalmat és anyagot is a meditációra és lelkigyakorlatra. A hihetetlen mennyiségű kiadott könyv és még kiadatlan kézirat pedig nem csupán konkrét filozófiai kérdésekre adott válaszkísérletek bőségével ajándékozza meg az olvasót, hanem azzal a zavarral is, melyet a husserli filozófiában jelenlevő ambivalenciák váltanak ki. Ez a konfúzió ugyanakkor szimptomatikus értékű, s talán a husserli filozófálási mód egyik legtermékenyebb hozadéka. Hiszen ennek a zavarnak az az oka, hogy Husserl a lehető legnagyobb komolysággal és felelősséggel rugaszkodik neki a problémáknak, ám bármily aprólékosan is dolgozza ki lehetséges megoldásukat, nem kötelezi el magát egyik mellett sem. Több narratíva van forgalomban, melyek között átfedések, ám igen komoly eltérések is mutatkozhatnak. Azaz nem spontán szabálykövetési lehetőséget nyújtanak, hanem a többféle stratégia egyidejű jelenléte a személyes döntés játéktérét nyitja fel, melynek a szövegtenger azáltal ad különös nyomatékot, hogy valamennyi axióma és lehetséges következmény végiggondolására készlet. Egyszóval a husserli filozófia oly módon kínálja fel a felelős éthosz lehetőségét, hogy bizonyos értelemben saját magát a nyugati kultúra nagy filozófiai mítoszai közé utalja, még akkor is, ha Husserl mindvégig az egyetemes észre, a mindent átható logoszra hivatkozik. Ezt azonban oly módon teszi, hogy az olvasó előbb-utóbb gyanút fog, és ott érzi magát, ahová Vajda Mihály helyezi a husserli fenomenológiát: mítosz és ráció határán.

Husserl sohasem tagadta (legalábbis a transzcendentális fordulattól kezdve), hogy filozófiája idealizmus. Az azonban talán már nem ennyire egyértelmű, hogy milyen ideálok szervezték a fenomenológiai programot olyanán, amilyen lett, hiszen Husserl sohasem szentelt szisztematikus vizsgálódásokat azon értékek, ideálok rendszerének, melyeket mindenfajta törekvés és motiváció teloszául jelölt ki, vagy ha meg is jelölte őket, adós maradt azzal, hogy megnyugtatóan tisztázza lehetőség-feltételeiket és státuszukat a fenomenológia tervezetében. Programatikus írásaiból, etikai előadásaiból, töredékekből rekonstruálható az a horizont, mely végső soron a transzcendentális fenomenológia programjának végső teloszá és folyton továbblendítő alapmotívumát alkotja. A transzcendentális módszer érlelődésével, valamint a krízis fogalmának tematikussá válásával azonban egyre hangsúlyosabbá vált ezen ideálok, filozófémák szerepe a husserli gondolkodásban, s aligha véletlen, hogy kései kézírataiban egyre gyakrabban fonódik össze az axiológia a praxissal és a teóriával.

Az első világháború idején tartott *Fichte-előadások* egy új emberiség ideálját jelentették be, mely „meghatározó az élet, és döntő a személyes élet célkitűzései számára” (Hua XXV, 271.), valamint „minden érték teljes átértékelését” (i.m. 279.) követelik. Az előadások természetesen Fichte írásai-val foglalkoznak, ám Husserl nem hagy kétséget afelől, hogy többről van szó, mint pusztá interpretációról: a fichtei idealizmus nem csupán a transzcen-

dentális fenomenológia számára jelent úgyszólván paradigmaticus előképet, de a háborús helyzet is különös aktualitást kölcsönöz neki³. Praktikus, axiológikus és teoretikus szempontból egyaránt vonzónak bizonyult a fichtei abszolút Én eszméje, mely szabad és világteremtő aktivitása⁴ okán a fenomenológiai programban is jelentős szerepet kap. Ezen aktivitás azonban méltó működési térre tart számot: arra az erkölcsi világrendre, mely nem csupán „a világ egyetlen elgondolható abszolút értéke és célja”, hanem egyszersmind „mint olyan a világ valóságának az alapja” (i.m. 277.). Ez a valóság egy mindenek fölélt álló teremtető igényel: Istent. Isten az, aki hat, akar és megnyilatkozik az emberben, valamint az ember autonóm tetteiben. Az autonómia együttműködés az isteni akarattal, Isten maga pedig végtelen akarát. A megismerés: aktivitás, cselekvés, melynek „életelve” a „magasztos Akarat” (Fichte, 1981. 387.). Az emberi törekvések célja tehát az örökkévalóban rejlő fensőbb moralitás, mely csakis vallásos lehet, s melyre törekedni minden embernek feladata.

Az 1923/24-ben íródott, s csak részben megjelent öt ún. *Kaizo-cikk* (Hua XXVII) ezeket a filozofémákat viszi tovább, s kétséget sem hagy afelől, hogy a fenomenológia ekkor már a társadalmi, erkölcsi és politikai valóság totális átfelműlésének igényével lép föl, mely nem csupán felléptet bizonyos ideálokat és célkitűzéseket a bölcelet porondjára, hanem ezeket egy mindenre kiterjedő beállítódás-váltás programjában exponálja. A filozófia totális filozófia kíván lenni, retorikája egyre harcosabbá válik. Az ember „szellemi lény”, „észlény”, s csakis ezen képességei teszik számára beláthatóvá az *a priori* célokat, melyek egy *a priori* tudományt igényelnek: „a humanitás és a szellem *matézisét*” (i.m. 7.). Ez pedig a logika, az etika és az axiológia paralelizmusát igényli, melyet Husserl már 1907-ben szükségésnek tartott. S mivel „tényekből nem sajtolhatunk ki eszméket” (Hua XXVIII, 12.), ezért *a priori* elvekhez kell igazítani a cselekvést, az abszolúthoz a végest, ezen igazítás elveit pedig az abszolút tiszta normatív tudomány – amit olykor az ész technológiájának is nevez –, a logika adja meg, ami az analógia elve révén áttolható a praktikus cselekvés és axiológikus aktus területére is. A triász három tagja pedig az uralom eszméje alatt talál egymásra: „a logikai ész egyetem és uralmát senki sem tagadhatja” (i.m. 57.), s ez az uralom válik önuralommá a moralításban, valamint az ideálok uralmává az axiológia területén. S a harc metaforája is felbukkan, amikor Husserl arról beszél, hogy miként a logiká-

³ Azt azonban mindenképpen meg kell jegyeznünk, hogy a husserli funkcionarizmus eszméje másfajta alakot öltött, mint a fichtei voluntarizmus: „Husserl a háború után büszke volt arra, hogy nem hitt abban, hogy Fichtéhez hasonlóan „a megszentelt élethez” vezető úton ő lenne a vezér.” (Duncat, 1998. 87.)

⁴ Talán nem hiábavaló azonban szónak tenni azt is, hogy Husserl minden kritika nélkül citálja Fichte Descartes-ra visszanyúló vízióját, miszerint aktivitásunk és autonómiánk méltóvá tesz minket arra, hogy „a természet urai és birtokosai” legyünk.

nak, úgy az etikának is ki kell *küzdenie* az abszolút megalapozás lehetőségét. A husserli gondolkodást metodológiája ekkor közel sodorja a kanti második kritikához, ám annak formalizmusa mégis elfogadhatatlan számára – s itt minden kétséget kizáróan Brentano hatása érhető tetten⁵. Husserl már ezekben az előadásokban is felismerte egy materiális értékétika szükségességét, hiszen a mindenkori akarás és cselekvés javakra irányul, melyek megvalósítása nem közömbös számunkra, és nem hagyja érintetlenül a kedélyt sem.

A megvalósítás eszköze az akarat, az akarat pedig az érzelmek, affektusok koncentrációját igényli. Felülről lefelé haladunk tehát, ami a javak hierarchiáját és az eljárás szabályait illeti, de az akarat céljai csak úgy nyernek értelmet, és valósíthatók meg egyáltalán, ha a lenti szféra: az ösztönök, a kedély és az érzelmek is hozzájárulásukat adják, és együttműködnek. Egy oda-vissza oszcilláció jön létre így a fent és a lent között, ám ez korántsem kiegyensúlyozott, hanem aszimmetrikus: szükség van ugyan a kedély derűjére és az akarat érzelmi megtámogatására, de ezeket előbb meg kell szelídíteni: alárendelni a logika, etika és axiológia uralmának.

Feltétlen értékként tehát egy új emberiség ideálja, Isten eszméje és a szeretet jelent meg Husserl kései filozófiájában, mely egyre komolyabban vette a funkcionarizmus vagy messianizmus eszméjét. Mindezek alapján fogalmazódik meg egy tiszta etika eszméje, mely a „földi” ember számára iránymutató kell legyen, s melynek szellemében valamennyi hajlam, affektus és ösztön csak akadályozza a szabad és cselekvő szubjektivitást cselekvésében – hacsak nem fogja az akarat igájába őket. Az akarat tehát azt az erőt jelenti, mely egységbe fogja az érzelmeket, hajlamokat és vágyakat, és egy magasabb cél felé irányítja ezek energiáit. A szabad, „valódi” személyiségben az akarat autonómiája tör magasztosabb céljai felé a hajlamok heteronómiájával szemben. Az akarat autonómiája céljai alá integrálja a hajlamok és késztetések heteronómiáját, és ezáltal egy olyan lendítő erőt nyer, mely a transzcendentális szubjektivitást az egyetemesen tovaáramló és magát fenntartó élet együtt-fungáló elemévé teszi. Az akarat a megvalósítás közege. Uralom, mely céljait követve kitör a jelen állapotaiból, és a *fiat* aktusában teremtő erővé lép elő. Az intencionalitás e vonatkozásban teremtő elvvé válik, mely a jövőnek ad formát, s nem elégszik meg többé azzal, ami adott: magukkal a dolgokkal, hanem létük okává magasztosítja magát. A szabad, önmagának törvényt adó szubjektivitás itt már végérvényesen félresöpri a leíró tudományosság látzatát és olyan lényként áll előttünk, melynek léte mint olyan, valamint az ezen létet fenntartó és továbbmozgató törekvés vagy akarat *par excellence* előíró, imperatív jellegű. Ez a lény úgyszólván „*causa sui*”, „szubjektum, és

⁵ Husserl Kant-kritikájáról bővebben az újabban kiadott előadásokban (Ld. Hua XXXVII, különösen 41–47. §), valamint Cobet, 2003.

ugyanakkor törekvései tárgya, a végtelenben létrejövő mű, melynek mestere ő maga” (Hua XXVII 36-7.).

Hiányzik azonban még egy motívum, mely a *Kaizo-cikk*ben érettebb és kidolgozottabb formát nyer, mint a *Fichte-előadás*ban, s talán megkockáztathatjuk azt a feltevést is, hogy végül a harmincas évekre egységbe és összhangba rendezi a teremtő szubjektivitás elvét, feloldja, vagy legalábbis felmutatja annak belső ellentmondásait, és a szeretet elve alá rendeli a magát megőrző és megújító életet, melynek végső célja az Isten-eszmében csúcsosodik ki. Mondhatni, szinte törvényszerű volt egy következetesen idealista és purista filozófia számára egy olyan végső teoretikus-morális instancia játékba hozása, mely valamennyi megismerési és cselekvési intenció végső garanciája és mértéke lehet. Amennyiben az intencionalitás ugyanis túllép az adotton – márpedig túllép, mert a filozófia programjában a *fiat* mozzanata imperatív elvként szövődik bele az ön- és világkonstitúció áramába – akkor a „fenomén messianizmusa”⁶ számára a fenomenológia teológiává transzformálódása szolgáltat adekvát hátteret. Érdemes idézni a késői korszak egy munkajegyzetét:

„Egy autonóm filozófia, mint amilyen az arisztotelészi volt, s ami örök követelmény marad, szükségképpen teleológiába torkollik és filozófiai teológiába – mint Istenhez vezető konfesszionális útba – ...[...] Mert minden él, és minden életben szellemi hatalmak {rejlnek} [...] Minden hatalomban, minden szellemben egy isten uralkodik, egyetlen mindenek felett, mindenben, és számunkra, emberek számára mindent az egyetemes jóban meghatározva.” (E III 10.).

A szeretet pedig az az elv lesz, ami egymás mellé rendeli, s törekvésükben egybehangolja az egyes szubjektumokat, s egy valódi „szeretetközösséggé”⁷ formálja őket. Az emberiség-ideál tehát a szeretetközösség eszméjében oldja fel vagy éppen valósítja meg önmagát. A szeretet közössége az egyes akaratokat is egységbe fogja, melyek funkcionáriusokként tevékenykednek az ön- és világfelelősség eszméjétől vezéreltetve. Az egyén felelősséget visel önmagáért, azért, hogy minden egyes lépése, tette eleget tegyen az igazolhatóság követelményének. Mindenkoron tudnom kell, mit és miért teszek, milyen motivációim vannak az adott cselekvésre, mit akarok vele elérni, s amire törekszem, az megfelel-e az *a priori* morális céloknak. Felelősek vagyunk a minket befogadó és körbevevő világért, és felelősek vagyunk embertársainkért: „mindenki mindenért és mindenkiért felelős” (A V 1.). Nem kétséges, hogy

⁶ A kifejezést Takács Ádámnak köszönöm.

⁷ Csupán kuriózumként említem meg Husserl egy megjegyzését ezen szeretet- vagy akaratközösségről: „Itt akár egy kommunisztikus akaratú egységről is beszélhetnénk szemben egy imperialisztikussal” (I.m. 53.).

csaknem emberfeletti feladatot ró ez az állandó készenlét és éberség az aktív és tevékeny, acélos akaratú szubjektivitásra. De hiszen éppen ezért kell zárójelbe tenni a mundán egónkat, és felemelkedni vagy alámerülni a transzcendentális együtt-áramlásba, együtt-konstiuálódásba.

Csakhogy – mint fentebb már jeleztük – Husserl kezdettől fogva elvetette a kanti moralitás formalizmusát, és gondolkodásában egyre erőteljesebben megjelennek egy materiális étiketika (amit persze nem dolgoz ki) nyomai. Mintha Brentano hatása válna egyre erőteljesebbé, ahogyan az arisztotelianus mozzanatok egyre nagyobb hangsúlyt kapnak etikájában, és figyelmet fordít azon előfeltételekre is, melyek szükségesek a helyes, a szeretetközösség funkcionáriusaként megvalósított élet fenntartásához és továbbviteléhez, csak éppen öncélúvá nem szabad válniuk. Példának okáért ahhoz, hogy tetteinket jó erőben végre tudjuk hajtani, ennünk kell. Enni jó dolog, ám jelentőségének túlbecsülése már az akarat heteronómiájához vezethet. S éppígy: törekednünk kell az *eudaimoniára*, a lehető legboldogabb életre, hiszen egy megkeseredett, boldogtalan léleknek nem veszi sok hasznát egy közösség sem. A szeretet ezért nem csupán cél, hanem elemi hajtóerő is, mely összeköt azon társszubjektumokkal, akikkel egy életvilágon osztozunk egy akarat és egy cél jegyében. Akikkel egy normatív rendet tartunk fent, és akikkel egységként tekintünk magunkra.

Husserl elismeri továbbá azt is, hogy olykor nem csupán rajtunk, hanem a sors szeszélyén is múlik, hogy életünket az akarat egységében meg tudjuk-e valósítani. Egy szeretett személy elvesztése megtörheti életerőnket és ezzel együtt törekvéseinknek is útját állhatja. Szerencsés az, aki életét az akarat egybehangzóságában meg tudja valósítani, mely akarat azonban nem csak az övé, hanem a közösség, vagy mondhatjuk úgy is, hogy az élet vagy Isten akarata. Az élet működik bennünk, mely önmagát megtartani és továbbvinni akarja. Ez az akarat ölt testet bennünk is; ehhez az akarathoz kell vágyainkat, törekvéseinket hangolni, s a végtelen telosz eszméje alatt életünket az akarat egységében és összhangjában belesimítani az egyetemes életbe és egyetemes teloszba.

Csakhogy amennyiben ilyen arányú léptékváltás történik, vagyis maguktól a dolgoktól, a mindenkori konkrét életvilágtól a teológiáig tágul a fenomenológia horizontja, akkor tényleg élhetünk a gyanúperrel, hogy legalábbis képlékennyé válik a határ a mítosz és a ráció között. S itt érhető tetten a Husserl filozófiáját jellemző ambivalencia is. Hiszen miközben egyre nagyobb morális felelősséget hárít az egóra, az akaratra, és egyre nagyobb léptékben gondolkodik, mindeközben aprólékos vizsgálódásokkal tárja fel az én azon régióit is, ahol nem az akarat, nem az aktivitás, hanem ellenkezőleg, a passzivitás dominanciája az elsődleges. Ahol nem a mi akaratunknak engedelmeskednek a dolgok, hanem megtörténnek velünk. Ahogyan Gadamer fogalmaz később az *Igazság és módszerben*: „a kérdés nem az, hogy mit

teszünk, és mit kellene tennünk, hanem az, hogy akarásunkon és tevékenységünkön túl mi történik velünk”. Ezt a kérdést azonban nem tehette volna föl akkor, ha Husserl nem folytat aprólékos vizsgálódásokat a tapasztalat fogalma körül – még akkor is, ha elsiklott a felett az ellentmondás felett, melybe saját magát sodorta. Ez az ellentmondás azonban nem feltétlenül a filozófia fogyatékosága, hanem annak a létezőnek az alapkarakterisztikuma, melynek létében saját létére megy ki a játék. Aki egyszerre aktív és passzív, aki akar és akivel megtörténnek a dolgok. S aki végül a saját világát és praxisát csak mítoszok segítségével tudja értelmezni és megvalósítani, s abban a kényszerhelyzetben van, hogy egyidejűleg több narratíva között kell választania a felelős döntés érdekében, melyek mindegyike azonban szigorúan véve mítosznak bizonyul. Vagyis a lehetetlen, a fából vaskarika előtt áll az akarat – és mégis muszáj. A felelős éthosz pedig talán csak úgy lehetséges, ha számot vetünk ezzel a lehetetlenséggel, és fenntartjuk a problematizálás folytonosságát.

A GYAKORLATI FILOZÓFIA KÉT KIINDULÓPONTJA: AKARAT (ARENDT) VERSUS MEDIALITÁS (GADAMER)

NYÍRÓ MIKLÓS

Az alábbiakban a gyakorlati filozófia két megközelítésmódját, közelebb-ről Hannah Arendt és Hans-Georg Gadamer eltérő kiindulópontú nézeteit szeretném vázlatosan összevetni. Kifejezetten a kiindulópontjaik tekintetében mutatkozó különbségre fogok összpontosítani, így e helyen nem vállalkozom arra, hogy a gyakorlati filozófiával kapcsolatos egyéb nézeteiket, vagy akár kiindulópontjaik teherbíró képességét behatóbban vizsgáljam, illetve más, esetleg felmerülő nehézségeket számba vegyek. A szóban forgó különbséget, sőt éles kontrasztot talán a következő idézetekkel szemléltethetjük a leginkább. Arendt így ír: „nem hiszek egy olyan világban, legyen az valamely múltbéli vagy egy eljövendő világ, melyben az ember elméje, amely a jelenségek világából való visszahúzóódásra van berendezkedve, valaha is képes lenne kényelmesen otthon lenni, vagy hogy ez kívánatos volna”.¹ Ezzel szemben: a „hermeneutika nem szűnő kísérlet arra, hogy otthon legyünk a világban, hagyván, hogy elmondják azt nekünk a lét házában, vagyis a nyelvben” – fogalmaz Gadamer értelmezve Philippe Eberhard.² Az alapvető eltérés, mely Arendt és Gadamer megközelítése közt láthatóan fennáll, megítélésem szerint az akarat képességének tulajdonított jelentőség tekintetében mutatható fel a leginkább markáns módon. Ezért tanulmányom első részében az akarat fogalomtörténetének arendti vázlatához fordulok, melynek néhány fontos tanulságát igyekszem rögzíteni, azzal a céllal, hogy egy második lépésben a gadameri perspektíva számomra központinak tűnő jellemzőjét állítsam velük szembe. Elgondolásom röviden a következő. Néhány, s csupán csak bizonyos szempontokból adódó kivételtől eltekintve, Arendt szinte a teljes filozófiai hagyományunkkal szemben állva *a szuverén és szabad akarat realitása* mellett áll ki, s teszi meg azt – minden ezzel járó, általa nagyon is számba vett nehézség ellenére – gyakorlati filozófiája kiindulópontjául. Miközben Arendt e perspektívája bizonyos korlátok közt nagyon is jogosultnak tűnik legalábbis az emberi gyakorlat bizonyos sféráinak adekvát megközelítése szempontjából, miként látni fogjuk, nem hagy teret és

¹ Hannah Arendt: *The Life of the Mind. Two – Willing*. Harcourt Brace Jovanovich, 1978. 158. [A továbbiakban: *LM-W*.]

² Philippe Eberhard: *The Middle Voice in Gadamer's Hermeneutics*. Mohr Siebeck, Tübingen, 2004. 5. [A továbbiakban: *MVGH*.]

nem is képes számolni egy olyan szemlélettel, amely – noha korántsem vitatja el az emberi szabadságot³ – a szubjektivitás *medialitásából* indul ki, ahogyan Gadamer teszi azt.

I. ARENDT AZ AKARATRÓL

Az akarat képességével kapcsolatos filozófiai megfontolások történeti áttekintését Arendt *Az elme élete* című műve (fentebb idézett) második kötetében adta közre. Miközben e vázlat számos fontos adalékkal szolgál az akarat fenomenológiai megközelítése számára, egy bizonyos perspektívából – nevezetesen, gyakorlat és akarat összefüggése tekintetében – úgy vélem hasznos, mondhatni: rendszertani jelentőséggel bíró betekintést is nyújt Arendt politikai-, vagy tágabban, gyakorlati filozófiája kiindulópontjának sajátosságaiba. A számos tanulság közül, mely ezekből az elemzésekből kiolvasható, a következőket szeretném kiemelni.

Elsőként fontos hangsúlyoznunk, hogy az európai gondolkodás két kiemelkedő jelentőségű gyakorlati filozófiájának, így az arisztotelészi, illetve a kanti gyakorlati filozófiának szigorú értelemben véve *nincs helye* abban a történeti áttekintésben, melyet Arendt az akarattal kapcsolatos filozófiai hagyomány elemzése során nyújt.

Arisztotelész esetében ennek okai még közvetlenül beláthatóak, amennyiben – az általános megítélés szerint – a görög antikvitás számára az Akarat képessége ismeretlen volt. Mindazonáltal Arendt külön alfejezetben, az Akarat egyfajta előfutáraként tárgyalja azt a lelki képességet, melyet Arisztotelész a *proaireszisz* fogalmával nevez meg.⁴ A *proaireszisz* Arendt értelmezése szerint nem mást jelöl, mint a cselekvés céljának eléréséhez szükséges, ám alternatív módon kínálkozó eszközök közti szabad, ugyanakkor preferenciákon alapuló, s ennyiben „racionális” választás képességét – azt, amit a latin nyelven gondolkodók *liberum arbitrium*nak neveznek majd. Ez azonban sem nem spontán képesség, mely valami újnak a kezdetét jelenthetné, sem pedig nem autonóm abban az értelemben, hogy saját természete által volna meghatározott, saját törvényeinek engedelmeskedne. Sokkal inkább jelöli a körültekintő, megfontolt választás ama képességét, mely a néhány adott lehetőség közti döntőbíró szerepét tölti be. A kalkuláló ész, vagyis a *nousz praktikosz* ama képességéről van szó, mely két ellentétes – és többé-

³ A szabadságnak a gadameri hermeneutika keretében érvényre jutó fogalmáról ld. „Hermeneutika, nyelviség, szabadság” című írásomat, In. Laczkó Sándor és Gyenge Zoltán (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 8. A szabadság*. Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány–MFT–Státus Kiadó, Szeged, 2010. 295–308.

⁴ *LM-W*, 55–63.

kevésbé – kényszerítő erő közt először nyit meg egy igen „kis és korlátozott helyet”⁵ az elme szabadsága számára. E két erő egyfelől „az önevidens igazság ereje, mellyel szemben nem áll szabadságunkban egyetérteni vagy nem-egyetérteni” – írja Arendt –, másfelől „a szenvedélyek és vágyak ereje, mely esetben mintha a természet erőt venne rajtunk, hacsak nem »térít el« bennünket tőle az ész”.⁶ A *proaireszisz* tehát az ész és a vágy közti képesség, s „fő funkciója az, hogy közvetítsen köztük.”⁷ Arisztotelésznel a választás e képessége válik a cselekvés kiindulópontjává Arendt értelmezése szerint.

Mármost igaz ugyan, hogy Kant már egy olyan hagyomány talaján fogalmazta meg gyakorlati filozófiáját, melyben az akarat problémája régtől fogva, s nagy súllyal volt jelen. Valójában azonban az Akarat nála sem valamely önálló, a gondolkodástól elkülönülő mentális képességként jelenik meg, hanem inkább maga a gyakorlati ész: *Vernunftwille*. Ha „feltétlenül jó” az akarat – s miként Kant vallja, csakis a jó akarat lehet „minden megszorítás nélkül jó”⁸ –, akkor teljesen autonóm ugyan, ez esetben viszont nincsen szabad választása: mindenkor a kötelességének tesz eleget. Ha azonban nem ilyen – márpedig az emberek esetében az akarat nem lehet maradéktalanul jó –, akkor a kategorikus imperatívusz formájában a gyakorlati észtól kapja a törvényét, mely egyúttal azt is megköveteli tőle, hogy ne térjen ki a reá rótt kötelesség alól, s ne tekintse magát kivételnek, hanem engedelmeskedjen a nem-ellentmondás axiómájának – mutat rá Arendt.⁹ Mindkét esetben érvényes tehát Arendt megállapítása, mely szerint „az Akaratot Kantnál az ész azzal bízta meg, hogy a magatartással kapcsolatos valamennyi dologban az ő kivitelező szerve legyen.”¹⁰ Hogy „a tiszta ész gyakorlati lehet, ez a kanti morálfilozófia fő tézise» – idézi egyetértően Arendt a kommentátor White Beck állítását.¹¹ Kötelező erejét a gyakorlati ész eközben „abból a kényszerből kölcsönzi, melyet az önevidens igazság vagy a logikus érvelés gyakorol az elmére”.¹² Ennek köszönhetően az a fajta kötelesség, amely nem kívülről, hanem magából az elméből fakadóan fogalmazódik meg, legalábbis elvileg nem ütközik ellenállásba: minden „Meg-kell-tenned” (*You-shalt*) magában

⁵ I. m. 62.

⁶ Uo.

⁷ I. m. 60.

⁸ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Raabe Klett Kiadó, Budapest, 1998. 22. A vonatkozó mondat a következőképpen hangzik: „Semmi sem gondolható el a világon, sőt azon kívül sem, amit minden megszorítás nélkül jónak tarthatnánk – az egyetlen kivétel a jó akarat.”

⁹ *LM-W*, 63.

¹⁰ I. m. 149.

¹¹ Uo. Az idézet Lewis White Beck: *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago-London, 1960. 41.) című művéből származik.

¹² *LM-W*, 63.

foglalja azt is, hogy „Képes-vagy-rá” (*You-canst*).¹³ Ennyiben az Akarat itt távolról sem bizonyul önálló képességnek: „nem önmaga oka; Kant számára a tiszta spontaneitás, melyet ő gyakran »abszolút spontaneitásnak« nevezett, csak a gondolkodásban létezik” – emlékeztet Arendt.¹⁴

Noha a kanti akarat már nem egyszerűen a választás szabadsága (*liberum arbitrium*), mégis, sokkal inkább emlékeztet arra az ész és a vágy közt közvetíteni hivatott döntőbíróra, akivel Arisztotelész *nousz praktikosza* esetében találkozhatunk, mintsem hogy szuverén képességnek tekinthetnénk. Ahogyan Arisztotelész, úgy Kant sem a szabad akarat önálló, spontán módon aktív mentális képességre építette gyakorlati filozófiáját. Minden különbözőségük ellenére e két gyakorlati filozófiában az a közös meggyőződés fejeződik ki, hogy „*ami rajtunk múlik és csakis bennünket érint, az hatalmunkban áll*”¹⁵, s képesek vagyunk megtenni azt. Ezzel szemben Arendt éppen azt hangsúlyozza nagy erővel, hogy a „szabadság akkor válik problémává, és az akaratot mint független, autonóm képességet csak akkor fedezik fel, amikor az emberek kételkedni kezdenek abban, hogy a Meg-kell-tenned (*Thou-shalt*) és a Képes-vagyok-rá (*I-can*) egybeesik, [vagyis] amikor felmerül a kérdés: *Vajon azok a dolgok, amelyek csakis engem érintenek, a hatalmamban állnak-e?*”¹⁶

Az akarat képességének a felfedezése, melyet Pál apostol rómaiakhoz írt levelében követhetünk nyomon, éppen egy ilyen helyzethez, az Akarom-de-képtelen-vagyok (*I-will-but-cannot*) tapasztalatához kapcsolódik. A kulcsmozzanat itt abban rejlik, hogy a Törvény parancsolata, kiváltképp pedig az a követelmény, mely a Törvény Jézus általi radikalizálásában rejlik – ti., hogy „Szeressétek ellenségeiteket, jót tegyetek azokkal, akik titeket gyűlölnék....”¹⁷ –, közvetlenül az Akaratot szólítja meg, s egyenesen arra hívja fel, hogy *önkéntesen* engedelmeskedjék neki, vagyis hogy az Akarat a maga teljességében, osztatlanul vesse alá magát annak, amit az megkövetel tőle. A felszólítás azonban, mely szerint Akarnod-kell, ahhoz vezet, hogy – még ha eleget is akarunk tenni a parancsnak – elkerülhetetlenül fellép egy nem kevésbé parancsoló ellen-akarat. Az Akarom-de-képtelen-vagyok mögött az rejlik tehát, hogy „maga a parancs [...] az Akarom (*I-will*) és a Nem-akarom (*I-will-not*) közti választás elé helyez, vagyis – a teológia nyelvén szólva – engedelmisség és engedetlenség közé”¹⁸. „Hogy a törvény nem teljesíthető be, hogy a törvény

¹³ Uo.

¹⁴ I. m. 149.

¹⁵ I. m. 63. [Kiemelés tőlem – Ny. M.]

¹⁶ Uo.

¹⁷ Lukács 6: 27(–31).

¹⁸ *LM-W*, 68.

beteljesítésére irányuló akarat egy másik akaratot aktivál, a vétkezés akarását, s hogy az egyik akarat soha nincs a másik nélkül – ez az, amivel Pál a rómaiakhoz írt levélben foglalkozik”¹⁹ – összegez Arendt.

Talán nem haszontalan hangsúlyozni, hogy Isten Törvénye – avagy a jézusi követelmény – nem magának az akarat emberi képességének, hanem csak ezen akarat *felfedezésének* képezi a feltételét. Az akaratot távolról sem csak az isteni Akarat válthatja ki. Sokkal inkább azt kell mondanunk – miként Arendt másutt rámutat –, hogy az akarat „ön maga oka”, tiszta spontaneitás.²⁰ Viszont amikor fellép, „önmagát mindig önmagához címzi”, éppen amennyiben az képezi a lényegét, hogy parancsol.²¹ Így azonban elkerülhetetlenül szemben találja magát önnön ellentétes irányultságú másával, vagyis szükségképpen kettőződik meg – s ez az, ami miatt Arendt az akarat mindig is „meghasonlott” mivoltáról beszél, s valamennyi mentális képességünk közül ezt tekintheti a leginkább reflexív természetűnek. Amennyiben pedig az Akarom itt egy őt kizáró Nem-akarommal áll szemben, ezek egy olyan, állandó és kettejük immanens viszonyát tekintve feloldhatatlan küzdelemben állnak egymással, amelyet az ember csakis önmagában, saját benső világában megélt antagonisztikus konfliktusként tapasztalhat meg.

Ám bármennyire is egy belső összecsapásról tanúskodik ez a tapasztalat, döntő jelentősége abban áll, hogy a szabadság ténye mutatkozik meg benne. Nevezetesen az, „hogy létezik egy képesség az emberben, melynek folytán – tekintet nélkül a szükségyszerűsége és a kényszerre – képes »Igent« és »Nemet« mondani, kiegyezni vagy nem egyezni ki azzal, ami ténylegesen adott, [...] s hogy ez a képesség meghatározhatja, hogy mit fog ő tenni.”²² Az akarat képessége elválaszthatatlanul összefonódik tehát a szabadsággal, melyről tanúskodik. „Az olyan akarat, amely nem szabad, fogalmi ellentmondás”²³ – hangsúlyozza Arendt.

Természetesen itt nem áll szándékomban nyomon követni mindazokat a filozófiai fejleményeket, amelyekhez az akarat szabadságának felfedezése vezetett az évszázadok során, s amelyeket Arendt elemez. Csupán a következőket szeretném kiemelni.

Az eddig említett két mozzanat a következőképpen összegezhető: sem az arisztotelészi, sem a kanti gyakorlati filozófia nem szolgáltat igazságot a szabad akarat jelenségének, mellyel pedig – Pál apostolnak tulajdonítható felfedezését követően – minden ilyen kísérletnek megkerülhetetlenül számol-

¹⁹ Uo.

²⁰ Például i. m. 89., 213.

²¹ I. m. 69.

²² I. m. 68.

²³ I. m. 14.

nia kell. Azért kell számolni vele, mert „a szabad akarat eszméje nem csak hogy minden etika és valamennyi törvényi rendszer szükségszerű posztulátumaként szolgál, de nem kevésbé »közvetlen adata a tudatnak« (Bergson szavaival élve), mint az Én-gondolkodom Kantnál vagy a *cogito* Descartesnál [...]”²⁴ – szögezi le Arendt. Ezért aztán a maga részéről „az Akarom (*I-will*) belső evidenciáját a jelenség realitása [mellett szóló] elégséges bizonyítéknak”²⁵ tekinti, a különböző szerzők nézeteit pedig elsősorban abból a szempontból vizsgálja, hogy mennyiben maradnak hűek a szabad akarat jelenségéhez, illetve, hogy mennyiben tagadják meg azt. Ennek megfelelően lényegében két táborba sorolhatók a tárgyalt szerzők. Arendt „szövevényeinek” közé – világosan érzékelhető módon – Pál apostol, Augustinus és Duns Scotus tartozik, továbbá jelentős szerepet kapnak nála Kant bizonyos megfogalmazásai, akit viszont az említettek miatt nem tárgyal külön. Abba a táborba, akiknek az eszméit Arendt úgyszólván elutasítóan mutatja be, tartozik az összes többi vizsgált szerző, köztük Hegel, továbbá Heidegger, de még Nietzsche is.

Mármost Arendt visszatérő észrevétele szerint az akarattal kapcsolatos vizsgálódások egyik legfőbb nehézsége abban rejlik, hogy professzionális gondolkodók fejtik ki véleményeiket e jelenséggel kapcsolatban: „az Akarat valamennyi filozófiája inkább a gondolkodó, mintsem az akaró ego produktuma”.²⁶ Márpedig a gondolkodás és az akarás mentális képességei – ahogyan arra két kötetes művének számos pontján rámutat Arendt – elemi feszültségben állnak egymással. Eszerint azok az ellenvetések, amelyek az akarattal szemben megfogalmazódnak – s tipikusan vagy magának a képességnek a létezését, vagy a benne foglalt emberi szabadság realitását vonják kétségbe, illetve a szabad akarattal járó esetlegesség ellen érvelnek –,²⁷ jellemzően a gondolkodás ügyéből, annak igényeiből fakadhatnak. E gondolatmenet azt sugallja, hogy azokat a megközelítéseket, amelyek nyíltan vagy hallgatólagosan elvitatják a szabad akarat szuverenitását, Arendt az akarat gyakorlati evidenciája felől gyanú alá helyezi, s valamiféle racionalizálással vádolja meg őket, mégpedig egy *ad hominem* érvelés keretében. Ezen érvelés mérlegelésekor minden azon múlik tehát, hogy a szóban forgó evidencia elégséges alapul szolgálhat-e egy ilyen átfogó vád számára, illetve – megfordítva –, hogy a gondolkodásról alkotott kép, mely Arendt *ad hominem* érvelésének alapját képezi, vajon adekvát-e. (Noha a jelen keretek közt nem célom e kérdések kimerítő vizsgálata, e ponton utalnék arra, hogy a mediatizációnak az alábbiakban vizsgálandó jelensége mindkét kérdés tekintetében az

²⁴ I. m. Bevezetés, 4–5.

²⁵ I. m. Bevezetés, 5.

²⁶ I. m. 23., továbbá pl. 4, 195, 198.

²⁷ I. m. 23–29.

arendti megfontolások legalábbis részleges felülvizsgálatát, érvényességük korlátozását teszi szükségessé.)

Az akarat képességét illetően Arendt álláspontja természetesen nem merül ki abban, hogy annak realitását védelmezi. Három további mozzanatot szeretnék kiemelni. Szerinte „az Akarat a cselekvés forrása”²⁸, mégpedig abban a – Kant által megfogalmazott – értelemben véve, miszerint a szabad akarat az a „képesség [...], mely *önmagától* kezdi meg az egymás után következő dolgok vagy állapotok sorát”, s így „egy időbeli sor teljességgel önmagánál fogva kezdetét veheti”.²⁹ „A spontaneitás szabadsága az emberi állapot (*human condition*) nélkülözhetetlen része. Mentális szerve az Akarat”³⁰ – fogalmaz Arendt.

Továbbá, a spontaneitás e kanti gondolatát Arendt összefüggésbe hozza az ember teremtésére vonatkozó augustinusi megfontolásokkal. Eszerint az ember, aki a Teremtő-Isten hasonlatosságára lett megteremtve, mint egyed, maga is „új kezdet az ő születése folytán”³¹. „Maga a kezdés (*beginning*) képessége a *natalitás*ban gyökerezik, és semmi esetre sem a kreativitásban, [vagyis] nem valamely tehetségben (*gift*), hanem abban a tényben, hogy újra és újra emberi lények, új emberek jelennek meg a világban a születés folytán” – hangsúlyozza Arendt.³² Miként Augustinus és Duns Scotus, Arendt is az akaratot tekinti annak a mentális szervnek, amely aktualizálja a szingularitást: az akarat a *principium individuationis*.³³ Az emberi individualitás, az akarat spontaneitása, valamint a natalitás így a legszorosabb összefüggésbe kerülnek e megközelítésben.

Arendt ugyanakkor messzemenően tudatában van annak, hogy „pontosan ez az Akarat által előidézett individuáció az, amely új és komoly gondot okoz a szabadság eszméjét illetően.”³⁴ „Valójában semmi sem lehet félelmetesebb, mint a szolipszista szabadság eszméje” – írja.³⁵ Az akarat képességével kapcsolatos vizsgálódásait így végül a következő megjegyzéssel zárja. „Jól tudom, hogy a [fentebbi] érvelés még augustinusi változatában is némiképp homályos, s úgy tűnik nem mond többet számunkra, mint hogy a születés folytán arra vagyunk *ítélve*, hogy szabadok legyünk, tekintet nélkül arra, vajon szeretjük-e a szabadságot avagy ki nem állhatjuk önkényességét, »kedvünkre«

²⁸ I. m. Bevezetés, 6.

²⁹ Uo. 6. Az idézetek Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ictus, 1995. 370. [= B 476]; illetve 372. [= B 478]) című művéből származnak.

³⁰ *LM-W*, 110.

³¹ I. m. 109.

³² I. m. 217.

³³ I. m. 121.

³⁴ I. m. 195.

³⁵ I. m. 195–6.

van-e vagy pedig inkább elmenekülnénk félelmetes felelőssége elől valamiféle fatalizmus mellett döntve. Ez a patthelyzet, ha ez az, nem nyitható meg vagy oldható fel, csak úgy, hogy egy másik mentális képességhez fordulunk [...], az Ítéloerő képességéhez”.³⁶ Az ítéloerő vizsgálatára azonban – mint tudjuk – már nem került sor. Arendt *The Human Condition* című munkájában találunk azonban egy utalást, mely legalábbis jelzésszerűen felmutatja az irányt, amely felé Arendt tájékozódik. Az arra való „készség, hogy megbocsássunk és hogy számunkra megbocsáthassanak, hogy ígéreteket tegyünk és megtartsuk azokat” – írja –, nos „[e]zek a morális szabályok (*precepts*) az egyedüliek, amelyek a cselekvéshez nem kívülről járulnak hozzá, valamely állítólagosan magasabb képességből, vagy a cselekvés saját hatókörén kívül eső tapasztalatokból. Ellenkezőleg, ezek közvetlenül egy azt célzó akarathból fakadnak, hogy cselekvés és beszélés módján éljünk együtt másokkal (*will to live together with others in the mode of acting and speaking*), s így mintegy magába abba a képességébe épülő ellenőrző mechanizmusok, mely révén új és végtelen folyamatokat kezdhethetünk meg.”³⁷

II. A HERMENEUTIKAI KIINDULÓPONT

Láttuk tehát, hogy Arendt az akarat mentális képességét kiváltképp reflexívnek, önmagára visszahajlónak tekinti, s így e képességnek úgyszólván az a hivatása, hogy a jelenségvilágtól többé-kevésbé elkülönülő, autonóm dimenzióban mozogjon, s egy örökös „kell” (*ought to*) kívánalmát állítsa azzal szembe. „Vajon nem világos-e mégis mindenki számára, hogy a világ nem olyan, és sohasem volt olyan, amilyennek lennie *kellene*? És ki tudja, vagy tudta valaha is, hogy milyen legyen ez a »kell«? A »kell« utópikus; nincs valódi *toposza* vagy helye a világban.”³⁸ A hermeneutika ezzel szemben éppen hogy nem valamiféle mentális autonómia irányában tájékozódik, s az individuális akarat szubjektivitásának meghaladási lehetőségét sem nem egy abban lakozó kontrolmechanizmusban, sem pedig nem egy további mentális képességre való vonatkozásában keresi – miként azt Arendt teszi. Épp ellenkezőleg. A szubjektivitást a hermeneutika mindenkor szituált, pozícionált mivoltában ragadja meg, s éppen ezt hivatott kifejezni a medialitás gondolata, melyre most röviden rátérek.

³⁶ I. m. 217.

³⁷ Hannah Arendt: *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago-London, 1958. 245–6.

³⁸ *LM-W*, 196.

II/A. A MEDIALITÁS GRAMMATIKAI FOGALMA

A medialitás mibenlétét első megközelítésben annak grammatikai fogalma, vagyis a mediális igealak avagy középige értelmezése felől körvonalazhatjuk. Ez egy, az aktív és a passzív igealakokhoz képest harmadik alakzat. Például a magyar nyelvben ilyen mediális alak a *kinyílik* vagy *leesik*, szemben a cselekvő *kinyitják* vagy *leejtik*, illetve a – régies – szenvedő *kinyittatik* vagy *leejtetik* alakokkal. A mediális igealak különösen az ógörög nyelvből közzismert, hiszen a legtöbb nyugati nyelvben nem különül el morfológiailag, s így veszendőbe ment. Ennek köszönhetően, jellemzően az aktivitás és passzivitás terminusaiban való gondolkodás nyert teret.

Ez a veszteség világosan megmutatkozik abban, hogy még az ógörög nyelv mediális igealakjának olyan bemutatásai is, mint például a Harvard University által kiadott *Új bevezetés a görög nyelvbe*, vagy a *Rövid görög szintaxis* című könyv, az aktív és a passzív jelentés valamiféle közteseként írja le azt, olyan alakként, melyben „az alany nem csupán ágens, hanem érintett is a cselekvésben, általában mint közvetlen vagy közvetett tárgy”,³⁹ illetve, amely „úgy reprezentálja az alanyt, mint aki vagy önmagára visszaható (reflexív) módon, vagy saját érdekében cselekszik”.⁴⁰ E leírások látszólag helyesek ugyan – hiszen például az ember visszaható módon „mosakodik”, illetve önmaga érdekében „védekezik” –, szembevetendő azonban, hogy e jellemzésekben – így vagy úgy, de – továbbra is a szubjektum áll a közép-pontban. A mediális alak jelentősége ezzel szemben éppen abban rejlik, hogy a cselekvő és a szenvedő alakok által kifejezethez képest olyan önálló, az előzőekre nem redukálható, harmadik jelentéssel bír, amelyben a szubjektum – miközben továbbra is szem előtt marad – úgyszólván kikerül a fókuszából.

A fentebb már említett Philippe Eberhard arra hívja fel a figyelmet, hogy ezen igealaknak létezik egy olyan – nevezetesen a nyelvész Emile Benveniste által adott – jellemzése, amely szakít e torzító megközelítésekkel.⁴¹ Eberhard a következőket emeli ki:

a középige „ahelyett, hogy a szubjektumra és az objektumra, a cselekvőre és a szenvedőre fókuszálna, vagy arra [összpontosítana], hogy ki mire hat, illetve kire mi hat stb., a mediális igealak a szubjektumot ahhoz a folyamathoz való viszonyában juttatja szóhoz, amelyet az ige kifejez.”⁴² Ellentétben az

³⁹ Louis Bevier, Jr.: *Brief Greek Syntax*, Caratzas Brothers, Publishers, New Rochelle-New York, 1981. 36.

⁴⁰ Alston Hurd Chase és Henry Phillips, Jr.: *A New Introduction to Greek*, Harvard University Press, Cambridge (US) – London (UK), 3. kiad. 1961. 90.

⁴¹ *MVGH*, 14 skk.

⁴² *MVGH*, 2.

aktívval, a mediális alakban „a szubjektum abban a cselekvésben (*action*) áll benne, mely vele történik és amelynek ő alanya. A szubjektum nem uralja kívülről a cselekvést. Nem irányítja az eseményt. A mediális alak kulcsa az, hogy lehetővé teszi egy nem-kizárólagos (*nonexclusive*) szubjektum elgondolását: az esemény történik, és én vagyok a szubjektuma. A paradigmaticus ige az effajta önmagába bevonó avagy magába foglaló cselekvésre (*involving action*) a görög mediális *gaméomai*, »megházasodni«. Megházasodni több[et jelent annál], mint hogy aktívan elvesszük a házastársat. A házasság folyamatában való mediális részvételt jelenti, mely [folyamat] a vőlegénnyel és a menyasszonnyal történik, akik egymással házasodnak meg.”⁴³

A mediális alak esetében a figyelem tehát inkább magára arra a folyamatra, eseményre vagy történésre esik, amely a szubjektum körül zajlik és vele történik, s melyen belül a szubjektum „cselekszik”. Ebben a perspektívában a szubjektum úgyszólván elhelyeződik, szituáltságában fejeződik ki. Így azonban ő maga már nem valamely kizárólagos szubjektum lesz, hiszen egyúttal az is kifejeződik, hogy részese a folyamatnak, amely történik vele.

II/B. A JÁTÉK MINT MEDIÁLIS FENOMÉN

Az eddigiekben jellemzett medialitás jelentősége megítélésem szerint messze túlnyúlik nyelvészeti szerepén. Mi sem tanúsítja ezt jobban, mint hogy a filozófiai hermeneutika perspektíváját és gondolkodásmódját – Heideggernél és Gadamernél egyaránt – mindvégig ez a szemlélet határozza meg, illetve hatja át. Noha Heidegger esetében is könnyen szemléltethető ez a tényállás – például rögtön a létre vonatkozó kérdés, vagy a világban-való-benne-lét kapcsán –, Gadamer fő művében az talán még inkább nyilvánvaló. Ugyanis az ott tárgyalt valamennyi jelenség – így a művészet tapasztalata, a szellemtudományi megértés, valamint a nyelviség – leírásának középpontjában egy paradigmaticusan mediális fenomén, nevezetesen a játék áll. E tézisémmel azzal az aspektusával, mely szerint Gadamernek a játék jelenségére vonatkozó fejtegetései központi jelentőségűek az *Igazság és módszer* egésze vonatkozásában, egyik korábbi írásomban foglalkoztam.⁴⁴ Az alábbiakban ezért a tézis másik aspektusát igyekszem megvizsgálni, nevezetesen azt, hogy konkrétan miként értendő a játék Gadamer által is hangoztatott medialitása – különösen a középige Benveniste-féle jellemzésének a fényében –, s hogy mit jelent ez a medialitás a benne résztvevők szubjektivitására nézve.

⁴³ I. m. 2. Magáért beszél e tekintetben, hogy a megházasodást a nők esetében mediális alakokkal fejezi ki az ógörög, a férfiak esetében azonban aktív alakkal.

⁴⁴ Ld. „A hermeneutikai fenoménről: képzés és ontológia” című tanulmányomat, In: Nyíró M. (szerk.): *Hans-Georg Gadamer – egy 20. századi humanista*. L'Harmattan, Budapest, 2009. 151–169.

Kiindulópontként Gadamer következő észrevétele kínálkozik: *a játzsás mint viselkedésmód elkülönül az ember valamennyi egyéb magatartásformájától*. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a játzsást a könnyedség és az oldottság érzése kíséri, szemben a mindennapi élet feladataihoz és célkitűzéseihez kötődő viselkedési formák komolyságával. A játzsás valami többet, sőt mást igényel a szubjektumtól, mintsem hogy játékosan viselkedjék. A játéknak ugyanis megvan a maga komolysága, s ezt egyértelműen tanúsítja, hogy „aki a játékot nem veszi komolyan, az játékrontó”.⁴⁵ A felüdülés és könnyebbülés, melyet a játzsásban lelünk, a legszorosabb összefüggésben áll tehát azzal, amit Gadamer a játék „szent komolyságának” nevez.⁴⁶ Ám miből adódik ez a sajátos komolyság, s miként fakadhat belőle a játékos könnyebbülése?

A célok világában folytatott tevékenységeknek más a tétjük, s így komolyságuk is más jellegű, mint a játéké. Míg amott a kezdeményezéssel járó erőfeszítések terhe a szubjektum vállát nyomja, s azt a követelményt támasztja vele szemben, hogy tevékenysége, munkája révén, akaraterejét latba vetve érje el kitűzött céljait, addig a játék során ez a feladat nem merül fel a szubjektum számára. Ha a szubjektum szempontjából ítéljük meg a dolgot, „a játék voltaképpen lényege abban áll, hogy az ember megszabadul attól a feszültségtől, ahogyan céljaihoz viszonyul”.⁴⁷ A játék révén *mentesülünk a kezdeményezés terhétől*, s éppen ebben rejlik a felüdülés, melyet a játzsás során tapasztalunk.

Igaz ugyan, hogy az ember által játszott játékok keretében továbbra is általunk, emberek által kitűzött célokat, játékszabályok révén megszabott feladatokat követünk. Ezek azonban olyan játékfeladatok, amelyeknek a lényege nem annyira megoldásukban, ahogyan nem is a megoldásukhoz szükséges készségek gyakorlásában rejlik: „a feladat teljesítése nem mutat tovább célösszefüggések felé”.⁴⁸ Funkciójuk inkább az, hogy meghatározzák magát a játékrendet, rendezzék a játék lefolyását, s ezzel megszabják a viselkedésmódot is, melyet a játékosoknak követniük kell. Ezt a minden játékban különböző módon előírt viselkedésmódot azonban nem elég pusztán „felvenni”, „eljátszani”. A játékosoknak legjobb tudásuk szerint, vagyis a legnagyobb komolysággal kell azt betölteniük. Innen tekintve abban áll tehát a játék lényege, *ahogyan* ki-ki megoldja a kitűzött feladatot, *ahogyan* a játékban részt vevők megtöltik tartalommal a viselkedésmintát, amelyet a

⁴⁵ Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja*. 2. jav. kiad. Osiris, Budapest, 2003. 134. [A továbbiakban: *IM*.]

⁴⁶ I. m. 133: „A játék [...] »a felüdülésért történik«, írja Gadamer Arisztotelészre hivatkozva (pl. *Pol.* VIII. 3, 1337 b 39).

⁴⁷ I. m. 139.

⁴⁸ Uo.

játék előír. Ezért a játékos számára a játék elsődleges tétje nem maguknak a játékcéloknak az elérése, hanem inkább az *a szabadság, amely „önmaga kijátszásában” (Sichausspielen) rejlik.*⁴⁹

Ám vajon kimerül-e a játékosok említett tevékenységében az, ami a játék a maga valójában? Szubjektivitásuk szempontjából bizonyára. A szubjektum az, aki játékszabályokat állít fel, játékcélokat tűz ki a maga számára, az általuk megszabott viselkedésmódot eljuttatja, s ebben felüldülést lel. A szubjektivitás számára a játék merő szórakozásként tűnik fel. Gadamer azonban a következőt szegezi ezzel szembe: „tulajdonképpen csak ott van játék, ahol nem a szubjektivitás magáértvalósága határolja körül a tematikus horizontot”,⁵⁰ még ha ez a magáértvalóság az „önfeledt szórakozás” formáját ölti is. Hogy mi a játék a maga valójában, nem láthatjuk be mindaddig, amíg az abban résztvevők önreflexiójából, tudatszubjektivitásukból indulunk ki. A kérdés nem az ugyanis, hogy miként jelenik meg a játék a játékos tudatában, hanem sokkal inkább az, hogy mi a játék a maga valójában, vagyis mi a játéknak a létmódja. Már az is a szóban forgó különbségtétel szükségességét vetíti előre, hogy a játék nem egyszerűen azt követeli meg attól, aki játszik, hogy tudatosítsa és kövesse a szabályokat, hanem ezen túlmenően azt, hogy oldódjon fel a játék folyamatában és önmagát játssza ki benne, mégpedig önfeledten. Ezért elsődlegesen nem a játékos tudatszubjektivitása, hanem egész lénye az, aminek a mozgósítását igényli tőle a játék. „A játék létmódja nem engedi meg, hogy a játékos úgy viszonyuljon a játékhoz, mint valami tárgyhoz. A játékos jól tudja, hogy mi a játék, s hogy amit tesz, az »csak játék«, *de nem tudja, hogy mi az, amit itt »tud«.*”⁵¹ Önreflexiója *elvileg nem lehet képes arra, hogy számot adjon arról, amiben önfeledten részesül.*

Ez az, amiért a játék létmódjának feltárása során Gadamer nem a játékos önreflexióját, hanem következetesen *a nyelv útmutatásait* követi. Miként az a szó különböző használatából kiolvasható – példaként Gadamer a fény, a hullámok, a gépalkatrészek, az erők, a szúnyogok játékát, a testrészek összjátékát és a szójátékot említi –, többnyire ott beszélünk játékról, ahol valamely cél nélküli és szándékolatlan ide-oda mozgás zajlik, úgyszólván erőfeszítés nélkül, mintegy „magától”. A nyelvhasználat tanúsága szerint a játék tehát nem egyéb, mint ennek a sajátos, *önmagát ingaszerűen megújító mozgásnak a végbemenése mint olyan.*

Mármost ha tovább követjük a nyelv ezen első és legfontosabb útmutatását, a következőkre kell felfigyelnünk. Mindenütt, ahol a szóban forgó mozgásformával találkozunk, játékról beszélünk, függetlenül attól, hogy emberek, állatok, a természetben fellelhető egyéb dolgok, vagy éppen mester-

⁴⁹ I. m. 140.

⁵⁰ I. m. 134.

⁵¹ Uo. [Saját kiemelésem – Ny. M.]

ségesen előállított tárgyak körében megy végbe ez a mozgás. Tehát a játék tekintetében, mint amely ennek a sajátos mozgásnak a végbemenése maga, „közömbös, ki vagy mi végzi a mozgást”.⁵² A nyelvhasználatban megőrzött eredeti értelme szerint a játék egyáltalán nem igényli a játsszó szubjektumot. Ezért még ott sem a játékos(ok) a játék igazi szubjektuma(i), ahol azt emberek játsszák. Helyesebb azt mondani – miként Gadamer teszi –, hogy „a játék a játsszók révén csupán megmutatkozik”.⁵³ Ugyanis „a játék voltaképpen szubjektumát nem annak a szubjektivitása képezi, aki egyéb tevékenységei mellett játszik is, hanem maga a játék”.⁵⁴ „Mert a játéknak saját lénye (*Wesen*) van, függetlenül azoknak a tudatától, akik játsszák.”⁵⁵

E ponton világosan kirajzolódik számunkra annak a perspektívaváltásnak a követelménye, amelyet a nyelvben lecsapódó és abból kiolvasható belátások velünk szemben támasztanak. A szokásos értelmezés szerint ugyanis elsődleges értelemben az ember játszik, a szónak az egyéb létezők viselkedésmódjára vagy mozgásformájára történő alkalmazása pedig nem egyéb, mint pusztán a szokásbeli hiányosságot áthidalni hivatott jelentésátvitel, azaz metaforikus használat. E megközelítés alapjául az a gondolat szolgál, hogy a játszás ágenciát feltételező cselekvés, tehát mindenekelőtt az ember tevékenységeinek egyike. A nyelvhasználat viszont arra tanít – s ez az, amit Gadamer kifejezetten hangsúlyoz –, hogy *a játékot mint mozgásformát önnön szubjektumaként kell elgondolnunk*. Az „ágencia” eközben nem másban, mint magában abban a mozgásban rejlik, mely önmagát vég nélküli ismétlődésben újíttja meg, „úgyszólván magától megy”.⁵⁶ A játék szubjektuma maga az a mozgás, mely „benne” lejátszódik. S hogy mi is ez voltaképpen, azt végbemenése során maga a játék „játssza ki”. Azt, hogy a játéknak „saját lénye (*Wesen*) van”, nem szabad tehát valamiféle esszencializmusként értenünk, mintha az valamely tárgy, kéznéllevő entitás vagy meglévő dolog volna. Azonban az nem is a szubjektivitás értelmében vett „szubjektum”. Ami lejátszódik, az maga a játék. Látható tehát, hogy Gadamer egyértelműen „*a játék mediális folyamatként való meghatározását*”⁵⁷ tartja szem előtt.

Ha azonban a játék voltaképpen szubjektuma maga a játék, akkor az abban való részvétel nem sorolható minden további nélkül az ember egyéb aktivitásai közé: „a játszást egyáltalán nem helyes egyfajta tevékenységként felfogni”.⁵⁸ Inkább azt kell mondanunk – Gadamerrel –, hogy „*minden*

⁵² I. m. 135.

⁵³ I. m. 134.

⁵⁴ I. m. 135–6.

⁵⁵ I. m. 134.

⁵⁶ I. m. 136.

⁵⁷ I. m. 141. [Saját kiemelésem – Ny. M.]

⁵⁸ I. m. 135.

játszás játszottság (Gespieltwerden)”,⁵⁹ tehát „a játszás legeredetibb értelme [ugyancsak] a mediális értelem”.⁶⁰ „A játék léte nem a játszó tudatában vagy magatartásában van, hanem épp ellenkezőleg: a játék vonja be a játszót a maga birodalmába és tölti el a maga szellemével. A játszó maga fölött álló valóságként tapasztalja a játékot.”⁶¹ A játék fölébe kerekedik a játékosoknak, hatalmába keríti, behálózza, játékban tartja őket. Éppen ezért támaszthatja velük szemben azt a követelményt, hogy feloldódjanak benne. Ami pedig fel kell, hogy oldódjék a játékmozgásban, az a játékos szubjektivitásának magáértvalósága. E szubjektivitás a játék során inkább mint *szub-jectum*, vagyis a mozgás végbemenésének „alávetett”, abban szituált, benne feloldódó és abból részesülő „alany” jön szóba. Jól példázza ezt a „kvázi-alávetettséget”, ahogyan valamely zenei műnek az előadásakor a muzsikuskok „aktivitása” egészében a „dolog” – vagyis a sikeres interpretáció, azaz a mű megelevenítése – szolgálatában áll.⁶² A műnek ez a megelevenedése és az abban résztvevők mediális „cselekvése” egyidejűleg és egymásra utaltan megy végbe. Noha a mű általuk mutatkozik meg, az ágencia mégsem tulajdonítható a résztvevő „szubjektumoknak”. „Cselekvésük” egy rajtuk túlnyúló valóságban helyeződik el, melyben részük van, s melyből mozgásuk, aktivitásuk indíttatását is nyerik.

* * *

Miként látható, a játék jelenségének gadameri elemzése nem csak hogy összhangban van azzal a leírással, amelyet a mediális igealak jelentéséről Benveniste nyújt, de filozófiai rangra is emeli a mediális folyamatok jelentőségét. Rekonstrukciónk egyértelművé teszi, hogy joggal beszélhetünk olyan gyakorlati viselkedésmódokról, amelyeknek a keretei közt az ember szigorú értelemben véve *sem nem aktív alany, sem pedig nem passzív tárgy*, hanem inkább olyan résztvevő, akinek a mozgását egy rajta túlnyúló mozgásrend, nevezetesen valamely játékmozgás rendje határozza meg. Az a tény, hogy az ilyen játékmozgásokban mediálisan résztvevők mentesülnek a kezdeményezés feladatának terhétől, természetesen nagy jelentőséggel bír témánk szempontjából. Ugyanis maga a kezdeményezés az, amiben az akarat lényegét Arendt megpillantani vélte, s mint ilyet minden emberi gyakorlat kiindulópontjának tekintette. Mármint a medialitás jelensége ennek az arendti kiindulópontnak az egyetemes érvényesség iránti igényét nyilvánvalóan korlá-

⁵⁹ I. m. 138.

⁶⁰ I. m. 135.

⁶¹ I. m. 141.

⁶² Vö. Jean Grondin: „Was heißt verstehen? Von Heidegger zu Gadamer”, In. uő.: *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2001. különösen 95–7.

tozza. Joggal vetődik fel tehát a kérdés: az emberi gyakorlat teljes spektrumát tekintve vajon meddig terjedhet az akarat spontaneitásából fakadóan kezdeményezett aktivitásoknak a köre, illetve meddig annak a medialitásnak a hatóköre, melynek a játék elemzett fenoménje paradigmaticus esetét képezi?

Noha ezt a kérdést a jelen tanulmány keretei közt nem áll szándékomban megválaszolni, néhány, inkább e kérdés megfelelő megnyitásának elősegítését, mintsem rövid úton való megválaszolását célzó megfontolást illetve utalást szeretnék e helyütt hozzáfűzni. Első megközelítésben úgy tűnhet, hogy a játék fogalma semmi esetre sem lehet alkalmas arra, hogy az emberi gyakorlat egészének, vagy akár csak jelentősebb szegmenseinek is az alapfogalmául szolgáljon. Hiszen az emberi játékok lényegéhez tartozik, hogy a mindennapi életgyakorlat célösszefüggéseiből kimetszett rendet képeznek. A játszás saját játékkeret igényel, amely élesen, „zárt világként, átmenetek és közvetítések nélkül” különül el a célorientált tevékenységek világától – ismeri el Gadamer is.⁶³ Ez az elkülönülés jelenthet ugyan térbeli körülhatároltságot is, elsődlegesen mégsem ebben rejlik a játéktér zártságának lényege, s nem is feltétlenül igényli azt (pl. a szójáték esetében, melyet bárhol játszhatunk). A játékkeret ugyanis azok a szabályok és feladatok jelölik ki, amelyek a játékmozgást meghatározó rendet alkotják: ezt a „teret” „úgszólván belülről méri ki maga a játék”.⁶⁴ Ennyiben a célösszefüggések felfüggesztésére bárhol és bármikor, a térvizonylatok bármilyen rendjében lehetőségünk van.

Másfelől azonban, ha a játékot eredeti értelmének abban a tágasságában vesszük számba, melynek jogosultságáról a nyelvhasználat tanulságai nyomán bizonyosodhattunk meg, akkor felismerhetjük, hogy a játéknak mint egyáltalában vett mediális mozgásformának – azaz történésnek – az érvényesülési köre messze túlnyúlik azokon a játékokon, amelyeket az ember játszik. „A játék [...] arra korlátozódik, hogy megmutatkozzék. Létmódja tehát az önmegmutatás-önbemutatás (*Selbstdarstellung*). Az önmegmutatás azonban a természet univerzális létaspektusa”⁶⁵ – hívja fel rá a figyelmet Gadamer. A „játék létmódja illetéknépp közel áll a természet mozgásformájához [...]”⁶⁶ Eszerint a játékmozgás történés-jellegének a jelentősége nem kevésbé egyetemes, mint magáé a természeté.

Innen tekintve belátható azonban, hogy a játék mediális értelmének elhomályosulása, a „játék” szó elsődleges alkalmazási körének az emberi játszásra való korlátozódása, ehhez kapcsolódóan pedig a kifejezés szó szerinti és metaforikus használatának a megkülönböztetése kéz a kézben

⁶³ I. m. 139.

⁶⁴ I. m. 138–9.

⁶⁵ I. m. 139–40.

⁶⁶ I. m. 136.

járnak egymással, s egyazon – nevezetesen, a világrend egészében a szubjektivitásnak központi jelentőséget tulajdonító – megközelítésnek a különböző aspektusaiként lepleződnek le. „Nyilvánvalóan nem úgy áll a dolog – írja Gadamer –, hogy az állatok is játszanak, s átvitt értelemben még a vízről vagy a fényről is azt mondhatjuk, hogy játszik. Ellenkezőleg: az emberről mondhatjuk, hogy ő is játszik. Az ő játéka is természeti folyamat. Épp azért, mert az ember is természet, s amennyiben természet, az ő játéka is a tiszta önmegmutatkozás az értelme.”⁶⁷ Ebből kiindulva azonban a következő, a filozófiai hermeneutika tekintetében egyetemes jelentőségű tézis fogalmazható meg: *„természete” szerint, azaz szubjektivitása magáértvalóságának alapjait tekintve, az ember – ahogyan maga a természet is – mediális létmódú létező.* Arra vonatkozóan pedig, hogy miként tematizálja Gadamer a feszültséget, amely a szubjektivitás magáértvalósága és annak mediális alapjai közt húzódik, e helyen csak a következő, Vico kapcsán elhangzó iránymutatásra utalhatok: „az emberi akaratnak nem az ész elvont általánossága ad irányt, hanem az a konkrét általánosság, melyet egy csoport, egy nép, egy nemzet vagy egy egész emberi nem közössége jelent. Ezért ennek a [konkrét általánosság iránti] közös érzéknek a kiképzése döntő jelentőségű az élet számára.”⁶⁸

⁶⁷ I. m. 136–7.

⁶⁸ I. m. 51–2.

AZ AKARATSZABADSÁG HIÁNYÁNAK KÖVETKEZMÉNYEI A XX. SZÁZAD ELSŐ FELÉNEK FILOZOFIKUS JELLEGŰ ANTIUTÓPIÁIBAN

MÁTÉ ZSUZSANNA - KÁDÁR ZOLTÁN:

OLVASHATÓ-E AZ ANTIUTÓPIA MINT FILOZOFIKUS JELLEGŰ SZÖVEG?

A kérdésre adható válaszok mögötti tágabb dilemma, egy nagyobb halmazból és szélesebb időintervallumból nézve párhuzamos az irodalom és a filozófia közötti, platóni szembeállítón kizáró és az egymás-mellettséget valamint az együttlevőséget állító – leghangsúlyosabban a német romantikus esztétáktól meglévő – relációkkal, a VAGY illetve a MINT, ÉS¹ viszonyral.² Ismeretes, hogy Platón az Ión, Prótagorasz, Phaidrosz, A szofista, A lakoma című dialógusaiban valamint az Állam X. könyvében ’támadást’ indított a költészet, tágabban az utánzó művészet ellen, így a tragédia, a komédia, a homéroszi eposzok, az utánzó költészet, sőt a festészet, a zene és a tánc ellen is. Érvelése a művészet ismeretelméleti, ontológiai valamint etikai ellényegtelenítésére irányult, megkérdőjelezve az utánzó művészet értelemadó funkcióját: mivel a művészet a léleknek a „*gondolkodástól távol eső részével társalog*”³; igazságtartalmát az ideák világához képest: az utánzó művészet „*az igazságtól számított harmadik leszarmazott*”⁴; embert jobbító hatását: az utánzó művészet, ezen belül a különösen veszedelmes tragédia „*a léleknek (...), nem a legértékesebb részével szokott társalogni.*”⁵; hasznosságát: „*az utánzó művészet, amely maga is haszontalan, egy másik haszontalannal lép frigyre, csak haszontalan ivadékokat hozhat világra*”⁶. E szembeállító és kizáró platóni kezdethez képest egyfajta ’végpont’ Arthur C. Danto, kortárs amerikai művészetfilozófus vélekedése,

¹ Kállay Géza: *Mi rejlik egy költőszóban? Filozófia és irodalom, irodalom és filozófia.* In. Világosság, 2007/6.

epa.oszk.hu/01200/01273/00039/pdf/20070905070400.pdf

² Máté Zsuzsanna: *Az irodalom és a filozófia szembeállításának tendenciája és néhány ellenérv – a művészetfilozófiai és az esztétikai gondolkodás felől.* – In. *Szegedtől Szegedig – Antológia 2. Tanulmányok, startkő, életrajzok.* Szerk.: Tandi Lajos. 2009. 531–549.

³ Platón: *Állam. X. könyv.* / 603b/ In: *Platón összes művei.* Második kötet. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984. 672.

⁴ Platón: *Állam. X. könyv,* 597e, 1984. 658.

⁵ Platón, *Állam. X. könyv,* 605b, 1984. 678.

⁶ Platón, *Állam, X. könyv,* 603b, 1984. 672.

aki a *Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet?* provokatív és kötet-címadó tanulmányában a kontinentális filozófiát és irodalmat valamint a művészetet szintén egy szembenálló relációban láttatja. Danto szerint a művészetet Platón bezárja a „másodlagos látszatok birodalmába”, és „*mint-ha a platóni metafizika kifejezetten abból a célból született volna, hogy olyan helyet jelöljön ki a művészet számára, amely kozmikus garanciája annak, hogy semmin sem változtathat.*”⁷ A platóni eredetű „kétlépcsős támadás” folytatása, „*az ellényegtelenítés és a hatalomátvétel*” az emberi elme uralásáért folytatott harcban „*az újabb kori filozófia szomorú történetében is megismétlődik*” és akár Kant esztétikája⁸, a „*hegeli stratégia*”⁹ vagy Schopenhauer felfogása¹⁰ ugyannerre irányul, és itt a művészetfilozófia és az esztétika lesz ennek a kisemmizésnek, ellényegtelenítésnek és hatalomátvételnek az eszköze – Danto értelmezésében¹¹.

A filozófia és irodalom viszonyrendszerében azonban erősebb az egymásmellettség (az ÉS) és az együttlevőség (a MINT) relációja, amely meggyőzőbben 'kiolvasható' a filozófia, a művészetfilozófia, az esztétika valamint az irodalom európai történetéből, különösen a felvilágosodástól kezdődően, mint a dantoi olvasat. Hasonlóan az esztétikát, a művészetfilozófiát értelmezhetjük a gadameri filozófiai hermeneutika és a heideggeri filozófia, a dilthey-i és a schleiermacheri hermeneutika felől úgy is, mint nem a 'művészet kisemmizésének, ellényegtelenítésének és hatalomátvételének eszközét' (ahogy Danto véli), hanem a megértés eszközét¹², mely éppen hogy az egymásmellettség relációját (ÉS) erősíti meg. Az irodalom MINT filozófia – tehát az együttlevőség relációját – először a német romantikus művészetfilozófusok és költők fogalmazták meg, akik elsőként tekintettek az irodalomra filozófiaként, a legteljesebb homogenizációban gondolkodva. Ezt programatizálja többek között például Friedrich Schlegel 1798-as *Athenaum* töredékekben – a 249. és a 451-ben – a „*költő-filozófus*”, „*filozófus költő: próféta*” gondolatával¹³ és Novalis, aki szerint az „*Az élet értelmét csak a művész találhatja ki*”¹⁴.

⁷ Danto, Arthur C. (1997): *Hogyan semmizte ki a filozófia a művészetet?* Atlantisz, Budapest, 1997. 9–20.

⁸ Danto, Arthur C., 1997. 23., 26.

⁹ Danto, Arthur C., 1997. 22., 30.

¹⁰ Danto, Arthur C., 1997. 24–25., 37.

¹¹ Danto, Arthur C., 1997. 27.

¹² Máté Zsuzsanna: *Megérthető műalkotás? (Esztétikatörténeti és befogadásesztétikai tanulmányok.)* Lazi Könyvkiadó, Szeged, 2007. 10–24.

¹³ A. W. és F. Schlegel: *Athenaum töredékek.* (A 249. és a 451. töredék.) In. A.W. Schlegel – F. Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*, Gondolat, Budapest, 1980. 312., 356.

¹⁴ Novalis: *Töredékek.* In. *A romantika.* Szerk.: Horváth Károly, Gondolat, Budapest, 1965. 144–147.

(A MINT relációt illetően nem a -BAN viszonyról van szó, azaz nem arról a számunkra aktuálisan természetlen megközelítésről, hogy mennyi filozófia van az irodalomban, mennyi a bölcse gondolat és képez-e valamely rendszerűséget és az hogyan mérhető vagy mérhető-e egyáltalán; honnan jön, így milyen és mennyi filozófiai forrást lehet megjelölni okkal vagy ok nélkül az adott irodalmi mű esetében. E szempont viszonylagosságára utal például Heller Ágnes *Az én Berzsenyim* tanulmányában Berzsenyi filozofikus költészetét illetően¹⁵ és Kállay Géza a *Mi rejlik egy kötőszóban? Filozófia és irodalom, irodalom és filozófia* című tanulmányában¹⁶.)

Tehát az irodalom VAGY filozófia relációban, platóni-dantói szembeállítóban, a fentebbi kérdésre – 'Olvasható-e az antiutópia mint filozofikus jellegű szöveg?' – adható válasz: nem. A platóni hagyományozottságú vélekedés napjainkban is tapasztalható. Így az 'író ne filozofáljon, a filozófus ne szépírhessen', hiszen egy író legfeljebb hatásos, bár néhol hibás érvelésű, közhelyes filozofálgatásra képes – Milan Kunderával szemben sokszor elhangzott ez a vélekedés¹⁷. Illetve 'egy filozófus tollából csak didaktikus, papírizű irodalom születhet' – erre a vélekedésre a dráma- és regényíró Jean-Paul Sartre-tal szembeni kritikák hozhatóak példaként.¹⁸ Vagy egy látszatra megengedő álláspont: az irodalom legfeljebb súlytalan illusztrációja vagy 'tankölteménye' lehet egy filozófiai kérdésnek, ahol természetesen a filozófia adja meg a megfelelő kérdésfeltevést és megoldást – itt Lukács György kritikáját hozhatjuk fel példaként Madách Imre *Az ember tragédiája* drámai költeményéről¹⁹.

Az ÉS/MINT relációban a válasz a fentebbi kérdésre: igen. Tágabban az igen-t, a filozófia és az irodalom közötti egymásmellettség és az együttlevőség relációjának termékeny működését bizonyítja az, hogy az egymástól kölcsönösen átfert határterület, a filozófia és a szépirodalom határának „közös mezsgyéje” – Csejtei Dezső és Juhász Anikó kifejezését használva és egyben utalva ezt a folyamatot a XIX. és XX. században vizsgáló tanulmány-

¹⁵ Heller Ágnes: *Az én Berzsenyim*. In. Heller Ágnes: *Költészet és gondolkodás. Múlt és Jövő* Kiadó, Budapest, 1998. 19–20.

¹⁶ Kállay Géza, 2007.

¹⁷ Hajdú Beáta: *Határhelyzet (Milan Kundera Halhatatlanság című regényéről)*. In. Bárka, 2001. (IX. évfolyam) 1. szám 61–72.

¹⁸ Zsuzsanna Máté: *Philosophie et/ou littérature – a propos de Jean-Paul Sartre*. – In. Nouvelles tendances en Littérature comparée III. Centre d'Études du Roman et du Romanesque Faculté des Lettres Université de Picardie Jules Verne – Département de Littérature Hongroise École Supérieure de Formation des Professeurs Gyula Juhász. /Direction et rédaction: Jacqueline Lévi-Valensi, Piroška Sebe-Madácsy, Kálmán Bene. Lecteurs: Lise Sabourin, Zoltán Bíró./ Szeged–Amiens, 1999. 193–199.

¹⁹ Lukács György. *Ifjúkori művek*. Magvető Kiadó, Budapest, 1977. 703.

Lukács György (1977). *A magyar irodalom – magyar kultúra*. Magvető Kiadó, Budapest, 1977. 37–38., 622.

kötetükre²⁰ – a felvilágosodástól napjainkig egyre hatalmasabb méreteket öltött, irányultságát tekintve mindkét oldalról.

A filozófia oldaláról vázlatosan tekintve e 'közös mezsgyére', pragmatikusan az irodalmias beszédmódú filozófusok válnak hangsúlyossá, így Pascal, Voltaire, Rousseau, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche és néhány mai posztmodern filozófus irodalmias beszédmódú filozófiája, igaz, paradox módon éppen Platónnal kezdhethetnénk e felsorolást. Megjegyzésképpen, ahogy mindkét alapreláció (VAGY illetve a MINT, ÉS) esetében, itt is találunk kritikus hozzáállást, így ezt a beszédmódot kritizálja például Habermas az „*irodalmias locsogás*” jelzővel. A filozófiának ez az irodalmias beszédmódja azt a veszélyt hordozza szerinte, hogy a filozófia lemond az érvekről, a kritikáról, a racionalitásról és „*fikcióban kezd el beszélni*”. Az irodalmias filozófiai 'locsogás' nemcsak a szerzőt képes elnyelni, hanem a fikció és a valóság közötti kategoriális különbséget is. Így kritikája nem lesz más, mint (esztétikai) szövegkritika, ahelyett, hogy ez a „*szövegben a világ dolgairól elmondottakra*” irányulna.²¹ Habermassal Vajda Mihály érvét állíthatjuk szembe az irodalmias beszédmódú filozófia védelmében. Vajda Mihály *Az újjászülető filozófia* című tanulmányában a napjainkban megfigyelhető kétféle – az irodalmias változatú és a tudományos igényű akadémikus 'céh' – filozófiai diskurzusát hasonlítja össze. Gondolatmenetében először e két beszédmód szembeállításának veszélyére hívja fel a figyelmet: ha az „*irodalmias locsogás*” (Platón, Pascal, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche) képviselőit kirekesztené az akadémikus filozófia köréből, mely a tudomány által legitimáltatja magát, akkor ez azzal a veszéllyel járna, hogy a filozófia egészét a „*szélesebb közvélemény nem tartja legitimnek többé, azaz, a filozófia közzétlen legitimációja forog kockán*.” Két legitimálási formát állít szembe: a filozófia fogyasztható, „*mert rólunk szól*”, és ez esetben a „*pontosan körül nem határolható értelmiségi közvélemény legitimálja a filozófusi tevékenységet*.” Vagy a filozófia „*nem fogyasztható*”, ahogy a tudomány sem az, „*de hasznos mint a tudomány egészét legitimáló, a tudomány alapjainak érvényességét igazoló kvázi metatudományos tevékenység*.”²² A filozófia ez esetben a tudomány közvetítésével legitimáltatik, és ennek kizárólagos érvényességét állítja az akadémikus filozófiai beszédmód. Csakhogy a tudomány státusa egyre problematikusabbá vált napjainkra. A „*tudományfanatizmust*” felváltotta az ellene való lázadás, majd ma már „*megtehetjük*,

²⁰ Juhász Anikó – Csejtei Dezső: *Találkozások és törésvonalak. Írók, költők, filozófusok*. Attraktor Kiadó, Gödöllő, 2005.

²¹ Jürgen Habermas: *Filozófia és tudomány mint irodalom?* In: *Az esztétika vége – vagy se vége, se hossza?* Válogatta: Bacsó Béla. Ikon Kiadó, Budapest, 1995. 349., 361–363.

²² Vajda Mihály: *Nem az örökkévalóságnak*. Osiris – Gond, Budapest, 1996. 109–110.

hogy egyszerűen csak trónjától fosztjuk meg: úgy tekintünk rá, mint egy szerszámmra a sok közül, melynek segítségével sok mindent elérhetünk, amelyet azonban rossz, erkölcsileg rossz célokra is felhasználhatunk.” Így a tudomány egy hasznos eszköz, melynek nincs szüksége arra, hogy legitimáltságát és nincs szüksége filozófiára sem. Úgy tűnik, *„mintha a tudományos filozófia két szék közül a pad alá esne. Élvezni nem lehet, s ha a tudományt mint megismerést nem kell többé legitimálni, hiszen az ügyis eszközként legitimálható, akkor haszna sincs. Mi lesz vele?”*²³ *„Az, hogy hogyan alakul a filozófiai gondolkodás sorsa, bizonyára attól függ majd, hogy milyéle filozófiára tart igényt a világ.”*²⁴ Az irodalmias beszédmódú filozófiának egyre nagyobb lehetősége nyílik arra, hogy egyrészt kifejezést adhasson a szubjektivitás életszerű formáinak, hiszen *„a filozófiában igenis rólunk szól a mese”*²⁵; másrészt úgy tűnik, hogy magát a filozófiát éppen ez az irodalmias beszédmód mentheti meg ma attól, hogy pusztá kultúrkinccsé váljék, mégpedig az irodalmias diszkurzus közvetlen érdekeltsége, (megérthetősége, dialógusra ösztönző hatásossága, ezáltal a ‘fogyaszthatósága’ révén.

Filozófia és irodalom ‘közös mezsgyéjén’, az együttlevőség (MINT) relációjának legszembevetőbb ténye az irodalom praxisának oldaláról – az irodalom elmélete mellett²⁶ – az, hogy e köztes térben határműfajok sokasága jött létre vagy erősödött meg az elmúlt két, két és fél évszázadban, mint például a bölcséleti líra, másképpen a gondolati költészet, illetve XX. században használatos elnevezésben az intellektuális költészet; a drámai költemény, a tragédia, a tézisdráma, az eszmeregény, az utópia és az antiutópia, az esszé, a kritika, az aforizmák, az egysorosok, stb.. Miképpen ötvöződik filozófia és az irodalom kettőssége e műfajokban, a világmagyarázat, a ráció és a fogalmi háló a képi, érzelmi, hangulati, sokszor szimbolikus és metaforikus jelentéssel? A költők, az írók hogyan képesek bizonyos filozófiai problémáknak a meglátására, a rákérdezésre és a bölcséleti hagyományon alapuló, sőt néha azon is túl mutató, sajátosan egyéni végiggondolásra és kifejezésre, és hogyan formálták át az irodalmi műalkotásba sajátos életfilozófiájukat, egyedi lét- világ- és történelemértelmezésüket? Az elmúlt fél évszázadban könyvek

²³ Vajda Mihály, 1996. 112–113.

²⁴ Vajda Mihály, 1996. 123.

²⁵ Vajda Mihály, 1996. 115.

²⁶ Az irodalom teóriájának oldaláról pedig az egymásmellettség, az ÉS relációja alá vonható, hogy az elmúlt másfél évszázadban az irodalomtudományi paradigmák hosszú sora váltakozott az adott korra jellemző filozófiai-eszmei háttértől befolyásoltan, így a XIX. század utolsó harmadában a pozitívista irodalomtudomány, majd a XX. század első évtizedeitől a szellemtörténeti irodalomtudomány, később – csak a lényegesebbeket felsorolva – a formalista, a strukturalista, a hermeneutikai és dekonstruktivistai irodalomtudományi irányzatok illetve esztétikai, irodalomesztétikai megközelítések.

(és konferenciák) sokasága teszi fel e kérdéseket az irodalom filozofikusságáról, mint az önmegismerés, a létmegismerés és a léttapasztalat médiúmáról. Tekintettel szűkebb témánkra, elsősorban az antiutópia mint irodalmi műfaj sajátosságai felől folytatjuk e gondolatkört. Az antiutópia irodalmi műfaja az utópia halmazába tartozva a legágabb értelemben „bármilyen fantasztikus színezetű társadalomelméleti elképzelés. Az eszményi állapotok leírását pozitív utópiának, az adott korban irrálisnak rossznak, embertelennek mutatkozó társadalomképet pedig negatív utópiának (antiutópia, disztópia) nevezik. (...) „utópia: görög u fosztóképző és toposz=hely; seholsincs ország.”²⁷ Hazánkban az irodalmi műfajelméletben nem a disztópia, hanem az antiutópia megnevezés honosodott meg, mely az olvasó világához képest a térben nem létező ('seholsincs ország') és az időben igen távolira helyezett fiktív világot ironikusan, groteszk és többnyire abszurd módon jeleníti meg, mintegy az eszményi hiányának a gyűjteményeként.

Jelen tanulmány a XX. század első felének antiutópiáit, e műfaj szép-irodalmi értékű alapműveit állítja vizsgálódásainak középpontjába: E. M. Forster *The Machine Stops* (1909) című novelláját; Jevgenyij Zamjatin *Mi* (1920), Aldous Huxley *Szép új világ* (1932), George Orwell *1984* (1949), Ray Bradbury *Fahrenheit 451* (1952) című regényeit. Valamennyi vizsgált antiutópiában egy aktuálisan – a szerző korában az általa észrevett – létező társadalmi jelenség (a jelenség mint egy tendencia kezdőpontja) ironikus és torz felnagyítása történik. Az antiutópia fiktív világában ez a genealogikusan valós és megfigyelt jelenség, mint tendencia jelenik meg és az adott fiktív világban szélsőséges módon konstruálódik, így a totalitarizmus és/vagy a technológia és/vagy a globalizmus uralma, a természettől való teljes eltávolodás, a hagyományos kulturális értékek, a tradíció és az autonóm individuum eltűnése, helyette a manipulált és irányított tömegember. Ebből fakad, hogy a ma olvasója, fél évszázaddal később már mint megvalósult 'jóslatok' gyűjteményeként is olvashatja e műveket. Az antiutópiák önkényuralmi vagy totalitárius társadalmi berendezkedéseiben e jelenségek az olvasó világához képest mindig valamely torz, beteges és a végletekig eltorzított formában jelennek meg, így elsősorban a 'negatív katarzis' révén érvényesül esztétikai hatásuk, ezáltal egy figyelmeztető funkciót kap a társadalomfilozófiai jellegű referenciális-eszmei jelentésréteg. E figyelmeztető funkció fő generálója a szerzők által a XX. század elején és első felében észrevett válságtünetek a hagyományos európai civilizációt illetően. Az évszázad első felének totalitárius ideológiai, a fasiszmus és a bolsevizmus után a XX. század második felében a már nyugati civilizáció 'lassan kiforrta' a „*maga választát önnön válságára*”, a fogyasztói civilizációt, mely sokak szerint egy újabb válságtünet a hagy-

²⁷ Bárdos László – Szabó B. István – Vasy Géza: *Irodalmi fogalmak kisszótára*. Tanlexikon, Korona Kiadó, Budapest, 1996. 494.

mányos európai civilizáció felől. Válságtünet – mások szerint csupán 'változástünet' – többek között a nyugati civilizáció praktikussága, pragmatikus racionalizmusa és tudományfanatizmusa, a technikai civilizáció túlméretezettsége a hagyományos értékeken nyugvó európai kulturáltsággal szemben, a nagymértékű tradícióvesztés, a globalizmus, a fogyasztás és a kényelmes jólét ideológiája, az autentikus lét hiánya, azaz a hiteles és értelmes emberi élet szerepeinek az eltűnése, stb.²⁸ E mai válságtünetek többségét szinte előre jelzik a XX. század első felének vizsgált antiutópiái, fiktív világukban mint riasztó és egyben figyelmeztetően elgondolkodtató megvalósultságokként ábrázolva.

AZ AKARATSZABADSÁG HIÁNYÁNAK KÖVETKEZMÉNYEI

A XX. század első felének antiutópiái az európai kultúra alapvető értékeinek hiánygyűjteményeként is értelmezhetőek. Érzékletesen mutatják be a mindennapi élet funkcionalitásába illesztve a legalapvetőbb érték és eszmény, a szabadság hiányát és annak következményeit, így az akaratszabadság hiányát, mint a 'gyakorlati ész', az emberi akarat kanti értelemben vett autonóm önmeghatározásának, önmaga törvényadásának a hiányát. Helyette egy látszatszabadság fenntartása jellemzi e fiktív társadalmakat, melyekben az akarat heteronóm – szintén a kanti értelemben –, mivel választásaiban a rajta kívül lévő törvényeknek engedelmeskedik vagy kénytelen engedelmeskedni. A vizsgált antiutópiák – Orwell 1984 regényét kivéve – látszatszabadságában a tervezettség, a szabályozottság, a technológia uralkodik, mely az egyént egy determinált, néhol predesztinált bábuvá degradálja. Az antiutópiák totalitáriánus és hierarchikus társadalmi berendezkedését – mint Szuperállam, Egységes Állam, a Gép által irányított társadalom, stb. – a tömegembertől elhatárolódott irányítók, felügyelők, ellenőrök, gondolatrendőrség, (stb.) kicsinyke kasztja és a propaganda működteti. Mögöttük az Egy (irracionális) Akarat irányít a maga öntörvényűségében, ilyen abszolutizált egy akarat például az Egységes Állam Jótevője, a Nagy Testvér, a Gép, a rendszer alig ismert vagy nem is ismert, titokzatos irányítója, stb.. Az irányító(k) Egy Akarata, az általuk létrehozott törvények irracionális módon mindent áthatnak a fenntartóik révén, ellenőrizhetetlenek és befolyásolhatatlannak, míg az irányítottakra az ellentettje az igaz. Így az akaratszabadság hiányának következményei a tömegemberre vonatkozóan elsősorban az autentikus választási lehetőségeknek és az öntörvényűségnek a hiányaként jelenik meg. Hasonlóan közös sajátossága az antiutópiáknak és az akaratszabadság hiányának a következménye az autonóm cselekedetek teljes

²⁸ Hankiss Elemér: *Proletár reneszánsz. Tanulmányok az európai civilizációról és a magyar társadalomról*. Helikon Kiadó, Budapest, 1999. 20–21., 37–40.

hiánya, helyette a rutinszerű, mechanikus, irányított és szabályozott, illetve idomított cselekedetek a jellemzőek; valamint az autonóm személyiség eltűnése, helyette a konformizmus, az atomizált tömeg, az uniformizálódás, a közepszerűség és a kondicionáltság uralkodik. Aki mégis valamilyen módon megtartja individuális sajátosságait, ha csak töredékekben is, az antiutópiák társadalmából válik száműzötté vagy fizikai létében veszélyeztetetté. Az akaratszabadság hiányának további következménye a kreativitás, az önálló gondolkodás elvesztése illetve az erre való igény eltűnése, helyette a szándékos butítás, a gondtalanság, a szórakozás, a kényelmes jólét vagy a mérhetetlen igénytelenség, a hamis tudat különböző formái érvényesülnek. Mindez együtt jár minden antiutópiában az intellektuális, a morális és a lelki kultúra teljes hiányával illetve eltűnésével vagy eltüntetésével, a hagyomány, a tradíció, a múlt elvesztésével vagy megismerésének lehetetlenségével, míg vele szemben a magas szintű technikai-tudományos civilizációs fejlettség érvényesül.

Civilizáció és/vagy kultúra? A vita tart, majdhogynem másfél, két évszázada, de e mögött ott húzódik a civilizáció és a kultúra fogalmának mindenkorai másképp értése is. Ismeretes, hogy a civilizáció fogalmának kimunkálásában jelentős szerepet vállaltak a 18. századi francia gondolkodók. Diderot, Montesquieu, Rousseau és Voltaire egyaránt úgy vélte, hogy a civilizáció ellentéte a barbárság. Szerintük a civilizáció szemben áll az archaikus, a primitív társadalmak életére és mentalitására jellemző közvetlenséggel, közösségiséggel, spiritualitással. A civilizált társadalom abban különbözik a primitív társadalomtól, hogy az előbbi megállapodott, urbánus és művelt. Majd a kanti filozófiával kezdődően a Rajnától nyugatra és keletre szétválik a francia-angol és német fogalomhasználat, míg az előbbiben a civilizáltság magában foglalja a kultúráltságot, az utóbbiban a civilizáció fogalma szembekerül a kultúrával. A 18-19. századi német gondolkodók szerint a civilizáció a műszaki, a technikai és az anyagi javakat és tényezőket jelenti, az emberek természeti létének fenntartására valók, a biológiai létüket téve kényelmesebbé. A kultúrát viszont az értékek, az eszmények és a társadalom magas intellektuális szintjét képviselő művészi, morális, lelki sajátosságok alkotják, a természeti meghatározottság feletti minőséget fejezi ki, ezért az magasabbrendű. Az antiutópiák inverz módon állítják e szétválasztó szembeállítást: a civilizáció rendkívül magas fokú fejlettségével szemben a kultúra teljes hiánya vagy csökevényes formája látható fiktív társadalmakban. (A kanti párhuzamok jelzésével nem azt állítjuk, hogy az antiutópiákon a kanti filozófia hatása érvényesül, hanem azt, hogy a kanti fogalmak segítségével fedhetjük fel e művek filozófiai jelentésrétegét, a szabadság és az akaratszabadság hiányának a következményeit.)

UTÓPIA KONTRA ANTIUTÓPIA

A 20. század elején a technológiai áttörések, a demokratizálódó, konszolidálódni látszó társadalmi viszonyok láttán az utópista lelkület már-már győztesnek hihette magát. Ám a „haladás” hívei váratlanul szembetalálták magukat olyan új problémák egész sorával, mint a bolsevik és náci népiártások, a világháborúk borzalmai és a hidegháború, mely a civilizált világ egyik felét a kommunizmus légvárának építésére kárhoztatta mérhetetlen mennyiségű energiát pazarolva a semmiért, a másik felében viszont kitermelte a konzumidiotizmus metelyét, a XX. század második felének fogyasztói civilizációját – mely utóbbi máig hígítja, sorvasztja az emberi minőséget az egész Földön.

Az e problémákra reflektáló antiutópikus művek szerzői a tudományos-technikai fejlődés és az ezzel párhuzamos politikai változások, háborúk, totalitárius rendszerek, vagy éppen a demokratikus berendezkedés negatív tapasztalataival gazdagodva egyre sötétebb, komplikáltabb, vészjóslóbb rémálmokkal hozakodnak elő, és – sajnos – jóval nagyobb hatékonysággal láttatják a jövő egyes részleteit az utópistáknál. Mindez kitűnően megfigyelhető, ha áttekintjük – a teljesség igénye nélkül – durván öt egymást követő évtized öt méltán híres antiutópiáját, melyek más-más szemszögből mutatnak rá az emberi lét lehetőségeit, az akarat szabadságát megnyirbáló, vagy éppen az ezek eltiprását célzó módszerekre, illetve öngerjesztő folyamatokra.

Antiutópiákról beszélni, azokat elemezni többé-kevésbé demokratikus körülmények között érdemes, azaz csakis az egyén tehetségének, leleménységének elvileg utat engedő társadalmi berendezkedés képviselői reflektálhatnak általuk vezérelveik erodálódására. Platón nézőpontjából a demokrácia az arisztokrácia timokráciába, majd oligarchiába torkolló súlyos betegsége, egyértelműen selejtes tákolmány, amely ráadásul a türannikus állam táptalaja is. A demokrácia illékonyágát bizonyítja, hogy folytonos tatarozást igényel: elképzelhetetlen mennyiségű pénz és energia kellett ahhoz is, hogy a 19-20. században keletkezett demokráciák elvegetáljanak a jelen körülményei közé. Mindezt a vitathatatlan szakértő, Orwell így írja le 1941-ben: „A világot ténylegesen formáló erők többnyire olyan érzelmekből táplálkoznak – faji gőgből, vezérkultusból, vallásos hitből, harcias elszántságból – melyeket a liberális értelmiség anakronizmusként gondolkodás nélkül elutasít, s amelyeket rendszerint oly tökéletesen kiirtanak magukból, hogy ezáltal minden cselekvőképességüket elveszítik.”²⁹ A szabadság és a béke olyan dolgok tehát, amelyeket meg kell védeni, de nem csak logikus érvekkel, az irracionális elemeket mellőzve a helyzetértékelésből, hanem arra is ügyelve,

²⁹ George Orwell: *Wells, Hitler és a világállam*. In: *Az oroszlan és az egyszarvú I.* Cartafilus Kiadó, Budapest, 2000. 352.

hogy az ellenfél nem feltétlenül egy másik elefántsonttoronyból tudományos érvekkel vagy filozófiai traktátusokkal dobálózó erő.

Herbert George Wells elképzelései éppen az Orwell által kritizált körbe tartoztak, így nem véletlen, hogy *Egy modern utópia* (1904) című regénye³⁰ több, mára klasszikussá vált antiutópia ihletője lett. Wells szerint egy modern álmodozó alkotta utópia nem lehet már olyan mint a régi képzelgések, nem szólhat tökéletes és statikus államokról, vagy a mindenki által elnyert boldogságról, a társadalom megannyi negatívumának helyrebillentéséről – a legmodernebb kor fő jellemzője ugyanis a szakadatlan fejlődés. Úgy véli jobb megbarátkozni a változással, ugyanakkor reménykedni kell abban, hogy azt jó irányba terelheti az emberiség. Wells utópiájában a tudomány és a technológia eddig soha nem látott módon fog össze, hogy létrehozzon egy pontról pontra megtervezett jóléti világállamot.

Talán a mű egyik legfontosabb sajátossága is az, hogy egy globális méretű, aprólékosan megtervezett társadalmat láttatva olyan világot teremt, amely megszünteti azt a munkával kapcsolatos tényt, hogy marxi értelemben bér munkássá nyomorodott tömegek legyenek kénytelenek mások szolgálaként sínylődni a földgolyón. Minden ember adatait egy hatalmas adatbankban tárolják, így mindenki gyorsan azonosítható és bevonható a képességeihez legjobban illeszkedő tevékenységbe, ugyanakkor az egyének szintjén mindenki csak arra jogosult, amit szellemi és testi adottságai megengednek neki. Ez az utópikus világ rugalmas, az emberek folytonosan vándorolnak benne: mindig annyian vannak egy adott helyen, hogy az ott zajló munkafolyamatok optimálisan elvégezhetők legyenek. Wells bizakodásában azonban nem mindenki osztozott, és úgy tűnik, a kétkedőknek lett igaza.

JÓLÉTI POKOL: KREATIVITÁSVESZTÉS ÉS GÉPEKTŐL VALÓ FÜGGÉS

E. M. Forster *The Machine Stops* címen 1909-ben megjelent novellája³¹ képviseli a 20. századi antiutópizmus nyitányát. Forster szerint Wells eugenikusan szelektáló, a Földet tudományos kiszámítottsággal boldoggá tevő világállama korántsem lenne örömdetes építmény, inkább az embereket elgépiesítő, a szabadság mindennemű formáját minimalizáló, visszatetsző tálakmány, amely voltaképpen egy nagy, lélektelen géppé változtatná a földgolyót. A novella láttatja a gépektől való függés borzalmát, azt a fizikai és pszichikai tünetegyüttest, ami a szolga szolgájává degradálódás következménye, midőn az ember kreativitását veszített, szármalmas lényé silányul. Ebben a világban, mindenki egyedül, kis hatszögletű szobájában üldögel

³⁰ H. G. Wells: *A Modern Utopia*. Thomas Nelson and Sons, Ltd. London, Edinburgh and New York, 1905.

³¹ E. M. Forster: *The Machine Stops*. www.plexus.org/forster/index.html

csúcstechnológiájú telekommunikációs eszközökkel körülvéve a föld alatt, s minden szükségletét a Gépen keresztül bonyolítja le.

A Gép lehetőségei, melyeket a föld alá kényszerült emberek használhatnak, megegyeznek a mai internetével: Forster víziójában az ember a Gépen keresztül leveleket küldhet és fogadhat, rádióelőadásokon vehet részt, és előadásokat tarthat, olvashat, zenét hallgathat, vizuális telefonkapcsolatot létesíthet, stb., egy kényelmes és látszólagos jólétben élve. A novellából felsejlik a virtuális társadalom (avagy társadalmiatlanság) mindennapi monotonája, igaz, rendkívül eltűzött módon, de érezhető aggodalommal láttatva a jóléti poklot. Megtudhatjuk, hogy a megszülető gyermekeket eltávolítják édesanyjuk mellől és a Közös Nevelőhelyeken cseperednek fel, ahonnan, ha elég érettek, a Gép kiutal számukra egy kényelmes hatszögletű szobát, hogy ők is az információfolyamra kapcsolt húsdarabokká válhassanak, akik szórakoznak, tanulnak (vagy ahogy ők nevezik – egy rejtett ironiát sugallva – ideákat gyűjtenek), csevegnek a földfelszín alatt, miközben a körülöttük züm-mögő Gép mindennel ellátja őket, amit gondolatszegény elméjük megkívánhat.

Az egy helyben ülő emberek közös tulajdonsága, hogy semmire sincs idejük, a Gép által keltett izgalmas nihil, a gombok, a kapcsolók által generált megannyi érdekesség teljes egészében kitölti napjaikat, mintegy belefulladnak a szabadidőbe, amit paradox módon egyszersmind állandóan hiányolnak is. A küzdelem a természettel, az elemekkel visszavonul az irodalomba, a földalatti világ mindenütt egyformává lett, az utazásnak, a fizikai mozgással járó helyváltoztatásnak – hála a tudomány fejlettségének – csak rendkívüli esetekben van értelme, legtöbbször ekkor is a Gép, vagy a Géphez kötődő Központi Tanács utasítására indul útnak egy-egy emberi lény, például szaporodási küldetésre, vagy más magasztos feladat végrehajtása céljából. A tapasztalat kiiktatásával a luxusodúk lakói számára mindössze a Gépbe jutott információk – az egykori tények – folyamatosan újraértelmezett romjai léteznek, s elméjük e torz és valótlan adatokkal kénytelen „üzemelni”.

EGYENGONDOLKODÁS, TERMÉSZETELLENESSÉG, TUDOMÁNYOS LÉTRONTÁS, VILÁGEGYSÉG:

Jevgenij Zamjatin 1920-as *Mi* című regényének³² is egy wellsi típusú szuperállam a helyszíne a 26. században, egy olyan óriásváros képében, amely üvegfallal van elválasztva a természeti világtól. A technológiai fejlettség valamint a szintetikus táplálékok előállítására szakosodott ellátási rendszer ebben a világban maximális biztonságot nyújt a „primitív és alacsonyrendű” természet megannyi veszélye ellen. Mindeme vívmányok az évszázadok óta fennálló Egységes Államnak köszönhetik létüket, amely egy

³² Jevgeny Zamjatin: *We*. Piunguin Modern Classics, Singapore, 1983.

forradalom nyomán az egész Földet uralma alá hajtotta, s amelyben nem névvel ellátott, hanem számokkal jelzett emberek élnek, akik igyekeznek egymásra a legmesszebbmenőkig hasonlítani.

Az Egységes Állam alapelve a matematikai képlet-szerűség, az élet minden formájának egyenletként való elrendezése, majd megoldása. A szabadság hiánya mindenütt megfigyelhető: egyenes utcák, üvegfalú (a magánéletet lehetetlenné tevő) házak, egyszerre menetelő, kék uniformisban közlekedő számozott emberek, az élet majdnem minden részletének előírt rituáléi – az egyengondolat krédója mindenre rátelepszik. „Hát nem világos, hogy az a feltételezés, miszerint az énnak bármiféle joga lehet az állammal szemben, olyasmi, mintha azt mondanánk, hogy a gramm kiegyensúlyozhatja a tonnát” – teszi tisztába a helyzetet D-503, a regény főhőse.³³ Mindenki köteles az Órarend szerint élni, minek következtében milliók kelnek és fekszenek egyszerre, de így működik a műszakkezdés, a műszakzárás, az étkezés (de még a rágómozgások száma is) és a kikapcsolódás is – ehhez idomulva alakítható ki a lineáris boldogság, mindörökké.

A történelem, mint tudomány megszűnik, csak sejtések és foszlányok maradnak meg az elmúlt korok ismereteiről, egyedül a szépirodalmi érték-ként számon tartott „vasúti menetrend” és a taylorizmus zseniális vívmánya képezi tisztelet tárgyát. A múlt rút hibáinak elkerülésére pedig garancia az Egységes Állam vezére, vagyis Jótevője, valamint az Örök tapasztalt szeme. A cenzúra totális, az Örök minden levelet elolvasnak, mielőtt az a címzetthez érne, beszivárognak mindenhová és fülelnek, figyelnek, az utcán minden sarkon érzékeny mikrofonok rögzítik a beszélgetéseket.

Mint irodalmár, Zamjatin kitűnően tájékozódott korának eszméaramlatai között, mint mérnök pedig – eredeti szakmája hajóépítő mérnök volt – a kor technikai vívmányait látta át éles szemmel, ezért nem meglepő, hogy az ember és a gép, valamint az őket magával ragadó világmegváltó kísérlet, a kommunizmus, illetve ennek már a kezdetektől látható (a sztálini terrort megelőző lenini terror) lehetséges zsákutcája egy kivételes háttér-anyagot adott regénye megírásához.

KONZUMIDIOTIZMUS ÉS SZELLEMI ÖNKASZTRÁLÁS

„A nyelvnek és a kultúrának köszönhetően az emberi viselkedés összehasonlíthatatlanul intelligensebb, újszerűbb, kreatívabb és rugalmasabb, mint az állatok viselkedése, akiknek agya túl kicsi ahhoz, hogy képes legyen megfelelő számú neuront biztosítani a nyelv és a felhalmozható tudás vívmányainak produkálásához. De ugyancsak a nyelvnek és a kultúrának köszönhetően az emberi lények olymértékű hülyeséggel, ésszerűtlenséggel és totális

³³ Yevgeny Zamjatin, 1983. 119.

élhetetlenséggel viselkednek, melynek produkálására viszont az állatok képtelenek”³⁴. Huxley pontosan megjósolja a jövőbeli technikai fejlődéssel párhuzamos infantilizálódást, valamint kifigurázza az egész utópista hagyományt – főként H. G. Wells eszméit – rendkívüli sikerrel. Sőt, 1932-ben megjelent *Szép új világa*³⁵ egyenesen a wellsi gondolatok paródiájaként íródott, de alkotás közben úgy érezte, hogy az egyszerű gúnyrajzból valami tartalmasabb, időt állóbb és figyelemreméltóbb munkát is kihozhat, és sejtése nem csapta be: műve máig is népszerű, kultikus és kanonizált olvasmány maradt.

E történet társadalmának is az egyformaság a vezérelve, az ostobaság diadalútja a valóságban azonban még Huxley fantáziáján is túltett: nála még az alfákat, bétákat, gammákat, deltákat és epszilonokat, mint különböző minőségű egyedeket költséges eljárással tenyésztik. A nyugati civilizáció jelenében a szellemi önkasztrálást maguk az egyének végzik el a kultúripar igénytelen termékeinek igénylése révén, hogy révbe érve eljuthassanak a gondolatlan konzumidiotizmus mókuskerekébe.

Huxley kitűnően felismerte és bemutatta, hogy a kondicionált ember előtt nincs leküzdhetetlen akadály, ismerős közeg veszi körül, csak ebben járatos, nem vágyakozik másfajta élet után, meglévő vágyait pedig számos könnyen elintézhető, egyenesen az ő számára megtervezett módon élheti ki. A vágyak kielégítése Huxleynál a promiskuitás (a házasság intézményének töretlen erodálódása a jelenben szintén nyilvánvaló) mellett leginkább a fogyasztásban érhető tetten: „Mindig eldobjuk a régi ruhákat. Jobb eldobni, mint megjavítani. Minél több öltés, annál kevesebb költés”³⁶. A regényben a rövid ideig tartó újdonságok megszerzése egyként lefoglalja mindenki agyát, de ha véletlenül kétségeik támadnának világuk tökéletességét illetően, akkor gondjaikat a szöma nevű, mellékhatások nélküli kábítószerrel enyhíthetik, mely veszélytelen kirándulásokat biztosít a valóság elől, majd visszatérést az ismerős, kondicionált jelenbe, hermetikusan lezárva az egyének elől mindent, ami elvághatná őket a szükséges stabilitástól.

Huxley sok jóslata mára kézzelfogható valóság, csak abban téved, hogy évszázadokra lesz szükség állításainak maradéktalan megvalósulásához az infantilizmus és a hülyeség győzelmének tekintetében. A kultúrák felett elterpeszkedő egyen-kultúrátlanság mostanára talán csak az őserdőket és a sivatagokat hagyja figyelmen kívül, részint környezetvédelmi megfontolásokból, részint azért, mert a homok nem nevelhető engedelmes fogyasztóvá. A ma civilizált embere bárhol megtalálhatja egyenétkezdéjét, egyenkábítószereit, egyen-ruhadarabjait, stb. A világnak tehát komoly esélye van arra, hogy

³⁴ Aldous Huxley: *Culture and the Individual*. In. Playboy Magazine 1963/11.

³⁵ Aldous Huxley: *Brave New World*. The Continental Book Company, Stockholm, 1943.

³⁶ Aldous Huxley, 1943. 57.

létrehozza mindazt, vagy csaknem mindazt, amit Huxley cinizmusa, túlzásai és karikaturisztikus elképzelései, mint elkerülendőt mutattak fel számára.

TOTÁLIS ELNYOMÁS, NYELVRONTÁS, MANIPULÁCIÓ

Orwell 1984 című regényében³⁷ nem a dicsőségesen tündöklő, a világot birtokló, a boldogságot virágsziromként mindenhová elhintő, mindent mindenkinél jobban tudó, technikai fejlettségével kérkedő állam a problémák gócpontja, hanem éppen ellenkezőleg: a mindenkit nyomorba döntő, a kihágásokat brutálisan megtorló, az embert bürokratikus közönnyel semmibe vevő totalitárius diktatúra, amelyben nyomorúságos emberi lények élnek mindennapjaikat. A világnak ez az Óceániának nevezett, társadalmi berendezkedését, hangoztatott elveit tekintve szocialista darabja egyszerűen ocsmány. Orwell mindent elkövet, hogy lehangolja olvasóját, bármit láttat, az kopott, büdös, rohadt és mocskos. Az emberek ezen felül agymosottak, a mindennapokhoz hozzátartozik a háborús készültség, a múltat pedig a központi irányító szervezet, a Párt kedve szerint változtatják, amihez a lakoságnak gondolkodás nélkül igazodnia kell.

Mindebből következik, hogy megkövetelik az általános megfélemlítettséget, a gyávaságot, minthogy a hazugságtengerben bárkiről, bármikor, bármi állítható, bárki eltüntethető, átnevelhető. A múlt újjáalkotása természetesen rendkívül fejlett propagandatevékenységgel egészül ki, mely a pártpropagandát a sajtón kívül a filmekbe, a természettudományba, a szórakoztató termékekbe oltja a párttagok számára, s ugyanezt megismétli jóval alacsonyabb színvonalon a proliknak is. „Önálló osztályok egész láncolata foglalkozott a proletárirodalommal, zenével, drámákkal és általában a szórakoztatással. Itt készültek azok a színvonaltalan újságok, melyek jóformán semmit sem tartalmaztak sporton, bűnügyeken és asztrológián kívül, a szenációhajhász ponyvaregények, szexfilmek és szentimentális dalok, melyeket mind mechanikus úton állítottak elő egyfajta különleges kaleidoszkóppal, amit versgyártónak neveztek”³⁸

A technológiai vívmányok – az úgynevezett teleképek, amelyek minden szobában és helyiségben figyelik, lehallgatják az éppen ott tartózkodót, valamint a helikopterek, utcai mikrofonok – a terror eszközei, megfélemlítő hatásuk elől soha senki nem menekülhet, a civilizációs vívmányokat is csak az elnyomók élvezhetik. A félelemre igazán okot azonban a gondolatrendőrség intézménye ad, mely szervezet az agymosást és a mindennapok rettegését van hivatva szinten tartani, miáltal „úgy kellett élni, ösztönné nevelve a megszokást, hogy feltételezted minden általad kiadott hangról, hogy lehallgatják, és

³⁷ George Orwell: *Nineteen Eighty-Four*. Pngvin Books, England, London, 1990.

³⁸ George Orwell, 1990. 46.

még sötétben is minden mozdulatodról, hogy kielemezzik”³⁹. Mindehhez csakis a gondolatrendőrség segítségével igazodhat a lakosság, egyfajta rendkívül hatékony mimikri kialakításával, melynek elengedhetetlen külső feltétele a nyugodt, erőt árasztó pókerarc, belülről pedig a valósághoz való tanult skizofrén hozzáállás és a salétromsav ízű Győzelem-gin üzemelteti.

NYÜZSGÉS, ROHANÁS, FELSZÍNESSÉG ÉS VIDÁM ÉLETUNTSA

Ray Bradbury 1952-ben papírra vetett *Fahrenheit 451* című kisregénye⁴⁰ egy részint Huxleytől, részint Orwelltől megismert világot mutat be, mint-hogy egy múltüldöző, könyvégető, de az emberi szórakozást maximálisan pártoló, a nímánddá tett átlagembert mindenféle technikai vívmánnyal el-árasztó jövőbeli társadalomról szól. Bradbury azonban olyasmit is meglátott az elődök „hozott anyagán” túl, ami 40-50 évvel a mű megszületése után precízen ki is bomlott: a demokrácia megtorpedózását a demokrácia által felkínált lehetőségekkel.

A *Fahrenheit 451* világából kikopott a kritika lehetősége. Ha bármiről komolyan próbáltak írni, az valamilyen kisebbséget sértett, az ellen valaki tiltakozott, a tömegeket kizárólag a semleges irományok, a giccs volt képes politikailag korrekt elfoglaltsághoz és mindenekelőtt szórakozáshoz juttatni, az értelmiség pedig gyáván hallgatott. Bámulatos, hogy Bradbury e hihetetlenül pontos diagnózt – már 1952-ben – képes volt felállítani.

A regény által bemutatott társadalom tökéletes példája a civilizált kultúrátlanságnak: egy totalitárius vidámpark, amelyben ugyanakkor érezhető, hogy a nagy mámorban miként megy el a nyüzsgő nihil dacára az emberek életkedve. Bradbury már az ötvenes évek elején látta, hogy szabadidő eltöltésének, vagy inkább elpárolgatásának legveszélyesebb forrása a televízió, amely nem pusztán időtöltés, de manipulatív eszköz is, és olyan torzót farag az egyénből, amelyet a műsorkészítők perverzítése éppen látni kíván. Az így felhasznált televízió pedig méltán nevezhető az értelem guillotinjának. A kereskedelmi televíziók és rádiók személyzete óramű pontossággal végzi azt a szellemi pusztítást, ami a feladata, és a világviszonylatban is jelentős támogatottságot élvező, „haladó” oktatási modellekkel karöltve olyan állapotot sikerült teremteniük, amely a szakemberekből egyértelmű vészjelzéseket vált ki. A hajlam a múlt, a hagyományok eltörlésére, a történelmi, kulturális tények semmibevételére láthatóan igen erős a 21. század emberében, mely tény súlyos problémákat vetít előre a jövőre nézve.

A mű mélyrehatóan foglalkozik a kisebbségeknek való kedvezés túlzásokba eső, ostobaságig fokozott, káros hatásaival, világosan láttatva, hogy mivé

³⁹ George Orwell, 1990. 5.

⁴⁰ Ray Bradbury: *Fahrenheit 451*. Ballantine Books, New York, 1979.

válík a demokratikus társadalom, ha elszabadulnak benne a „jogok”. A kisebbségek képviselőiténél örületbe menő túlzásai a 20. század végétől kezdve rendre felháborodást keltenek a nyugati civilizáció zónájában élő, értelmetlen túlzásokra nem hajlamos emberekben, vagyis a többségben.

A közelmúltban (2009 őszén) például nagy botrányt kavart brit sajtóban a hír, hogy a rendőrség és a tűzoltóság kötelékében – egy toleranciára okító „szakkönyv” ajánlásai alapján – nem szerencsés immár olyan kifejezéseket használni, mint „jó estét”, „gyerek”, „háziasszony”, „fiú”, „lány”, vagy éppen „üzletember”, mert úgymond negatív konnotációt hordoznak. Ezek, és még sok más eddig ártatlan, megszokott kifejezés állítólag sérti a multikulturális társadalom ezerfelől kisebbségiként definiálható tagjait, így – egyes önmagukat befolyásosnak tudó tényezők elvárnák a nyelvhasználat esetében az öncenzúrát a fent említett állami alkalmazottaktól. Mindez azért nem újdonság, mert Bradbury több mint ötven évvel ezelőtt már leírta a kisebbségek és kisebbségvédők hiperérzékenységének a szabad gondolkodást és a kritikai attitűdöt – és hosszú távon a demokratikus jogokat is – megsemmisítő tombolását.

Az antiutópiák emberanyagában alig pislákol a kreativitás, az önérvényesítés képessége, az individuumra jellemző különbségek, minthogy az adott társadalmi körülmények nem teszik lehetővé, hogy mindez kifejlődjön, de ez is az adaptációs és asszimilációs készségüket „dicséri”. E társadalmak valamikor, általában a régmúltban átbillentek a holtpontra, az emberekből kivesszett az a minőség, mellyel egykori hasznos önmagukat reprodukálhatták volna, s valamiért hagyták, hogy társadalom - és individuumellenes erők vegyék át felettük az uralmat. Visszatérő jelenség e művekben a gépek használatának elburjánzása, a természeti környezettől való irtózás, a technológiai civilizáció mögé menekülés. A ma emberének sokat mondhatnának mind az utópiák, mind az antiutópiák által felvázolt emberképek, de látszólag – akaratlanul és megborzzongva – inkább az utóbbiak közül válogat.

AZ AKARATRÓL

KISSNÉ NOVÁK ÉVA

A modern tudomány eredményeinek birtokában büszkén gondolunk arra, hogy jelentős lépéseket tettünk a világ megismerése terén. Három területe van a kutatásoknak, ahol különösen nagy eredményeket mutattak fel az elmúlt évszázadban: az atomkutatás, az űrkutatás és az emberrel kapcsolatos kutatások. Konferenciánk témájával ez utóbbi kapcsolatos, és elmondhatjuk, hogy e területen még mindig nagyon sok a megválaszolatlan kérdés, a titok. A XVIII. században Rousseau emlékezteti a maga kortársait arra, hogy bár a tudomány előrehaladása kétségtelen, és könyvtárakat töltenek meg az újabb kutatási eredmények, de nem tudunk választ adni arra a nagyon fontos kérdésre: mi az ember lényege.

Úgy érzem Rousseau mondata ma is érvényes. Bár a különböző kutatások eredményeinek együttese közelebb vitt minket az emberhez. Sok mindent tudunk már pl. az emberi agy működéséről, de tudjuk-e, hogy honnan is ered az akarat, mi képezi annak a sajátos emberi adottságnak a forrását, amit akaraterőnek neveziünk? Meg tudjuk-e magyarázni, hogy mi az oka annak, hogy az egyik ember erejét meghaladó teljesítményre képes, míg a másik hamar feladja? Gondoljunk végig együtt néhány válaszlehetőséget!

Arisztotelész A lélekről szóló munkájában a lélek részeiről elmélkedve a következőket írja: „...a tápláló lélekrész, amely jelen van a növényekben is és valamennyi állatban, és az érzékelő lélekrész, amelyet egykönnyen se értelmesnek, se értelem nélkülinek nem tekinthetünk. Ott van tovább a képzetalkotó lélekrész, amely ugyan mivoltát tekintve valamennyi másik résztől különbözik, de annak eldöntése, hogy – ha elkülönült részeket tételezünk fel a lélekben – melyikkel azonos, és melyiküktől különbözik, nem kevés nehézséggel jár. Ezekhez járul még a törekvő lélekrész, amely mind definícióját, mind képességét tekintve a többitől különbözőnek tűnik. Ezt képtelenség is volna elkülöníteni, mert a kívánság az értelmes lélekrészben, a vágy és az indulat pedig az értelemnélküli lélekrészben támad; ha három részből áll a lélek, a törekvés mindegyik részében jelen lesz.”¹

Foglaljuk össze egy kis táblázatban a fentieket!

A lélek felosztása (etikai szempontból) a „Nagy etikában”.

1. Alagon

pathé (harag) képességek
 félelem készségek
 öröm, karakter
 fájdalom ↓
 vágy kívánság
 ↓törekvés→ kívánság ↑

2. Logos

ethos ↔ doxa(vélemény) ↔ nous
 szilárd alap- ↓
 magatartás epistémé
 hexis metafizika

Arisztotelész ebben az előadásában a mozgás okát kutatja. Úgy látja, hogy az ész és a törekvés kelthet, idéz elő helyváltoztató mozgást. Mégpedig az ún. gyakorlati ész, mert ez az amely célra irányul, s a törekvés – mondjuk az akarat – maga is mindig célra irányul. A valódi mozgató tehát a törekvés, az akarat. Ez a sajátos törekvő lélekrész az, amely egyedül képes mozgást ébreszteni. „Az ész nem ébreszt mozgást törekvés nélkül...míg a törekvés még a megfontolás ellenére is mozgást ébreszt; a vágy ugyanis egy fajtája a törekvésnek. Nos az ész szava mindig helyes; a törekvése és a képzeleté meg hol helyes, hol helytelen”² – állapítja meg Arisztotelész.

Ha mai kifejezéseinkre fordítjuk az arisztotelészi terminológiát, akkor fogalmazhatunk úgy, hogy az akarat az, amely valamilyen mozgás, cselekvés elindítója, az ok pedig a cél, az érték, amit el kívánunk érni. A cél maga mozdulatlan, az akarat a mozgó és mozgató egyszerűre.

„...keletkeznek egymással ellentétes törekvések is – folytatja a gondolatot Arisztotelész – **amikor az értelem és a vágyak ellenkeznek egymással**, ilyen pedig az időérzéssel rendelkező lényeknél fordul elő (az értelem ugyanis ellenállásra buzdít amiatt, ami a jövőben következik be, a vágy meg azzal hat ránk, ami már itt van, mivel a jelen levő kellemes, feltétlenül kellemesnek és feltétlenül jónak tűnik számunkra azáltal, hogy a jövőt nem látjuk)”³

Arisztotelész nagyon világosan fogalmaz. Az embert különböző mozgásra, cselekvésre a saját akarata készíti, amely mögött vagy az értelem, a gyakorlati ész célkitűzéseit, vagy a vágyat lelhetjük fel, mint mozgatót. Az emberi lélek összetettségét mutatja, hogy ezek akár ellent is mondhatnak egymásnak, szemben állhatnak. Az értelem figyelmeztet a cselekvés jövőbeni kedve-

¹ Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások* Akadémiai Kiadó, Budapest, 2006. 85–86. o.

² Id. mű 87. o.

³ 88. o.

zótlen hatására, de a vágy, mint az akarat tárgya ezt felülírhatja. Pl. fogyni akaró ember és a vonzó cukrászsütemény.

A sztoikus filozófia nem kutatja az akarat eredetének kérdését ilyen részletességgel, de filozófiájukból kitűnik, hogy az értelmi belátás az, amely az embert olyan képességek, értékek megszerzésére serkenti, amelyek a boldogság élményével ajándékozzák meg az egyént. Filozófiájuk talpköve az a felismerés, hogy vannak dolgok, amelyek a hatalmunkban állnak és vannak, amelyek nem. Az utóbbiakra nem kell vágyakozni, mert ez csak az elégedetlenség, a boldogtalanság forrása lehet. Ami hatalmunkban áll, azok viszont olyan tulajdonságok illetve lelki állapotok pl. a fegyelem, az önuralom, a tudás, a bátorság, az igazságosság, amelyek megszerzése csak akarat kérdése. „A betegség csak a testet bénítja meg a szabad elhatározást nem, ha az maga nem akarja. A sántaság is csak a lábat akadályozza, de a szabad elhatározást nem Ezt mond mindennel kapcsolatban, ami eléd kerül – tanácsolja Epiktétosz - rájössz, hogy minden csak más valami akadályozhat, téged nem.”⁴

Az akarat révén juthatunk el a lélek teljes nyugalomához, egy félelem és vágy nélküli állapothoz. Aki képes erre a szintre emelkedni, az a bölcs. A sztoikusok maguk is tudják, hogy az önuralomnak arra a fokára, amelyről ők beszélnek, csak kevesen képesek eljutni. Ez tulajdonképpen annak kimondása implicit módon, **hogy nem egyforma akaráttal rendelkezünk.** A különbségek okait nem kutatják, csak a tényt állapítják meg.

Az akarat eredetére vonatkozóan az első jelentős keresztény gondolkodó pontosabb választ ad. Szent Ágoston szerint Isten ajándékozott meg bennünket a szabad akarat képességével, s ezért az ember maga dönthet, hogy a jót vagy a rosszat választja. Ez egyúttal a büntethetőségünk alapja is. „...ki teremtetett engem? Vajon nem az én Istenem? Ő nem csupán jó, hanem maga a Jóság. Honnét van tehát, hogy akarom a rosszat és a jót nem akarom? Talán, hogy így legyen valami, amiért jogos büntetést szenvedek? Ki bökte, vagy ki szemezte belém a keserűségnek ezt az ojtógallyát, ha teljesen az én Istenemtől vagyok?”⁵ A kérdések egyszerre szenvedélyesek és logikusak. Ágoston jól látja, hogy a korlátlan isteni akarat – a teológia felfogása szerint – bármit megtehet. Szent Ágoston és a kereszténység dualista emberfelfogása **szerint az akarat a lélek képessége**, amit elsősorban a test bűnös vágyaival szemben kell működtetni. A szabad akarat, miként a lélek maga is Istentől való és tiszta, szemben az anyagi testtel, amely maga éppúgy mint a belőle fakadó vágyak tisztátalanok, bűnösök. „A lélek parancsol magának és azonnal engedelmességre talál. A lélek parancsol magának és ellenkezésbe ütközik. Kézmozgatást parancsol a lélek és ez olyan könnyedén

⁴ Epiktétosz kézikönyvecskéje. Budapest, 1944. 25. o.

⁵ Augustinus: *Vallomások* Gondolat 1987. Budapest, 182. o.

megtörténik, hogy alig választjuk szét a teljesítéstől a parancsot. Pedig a szellem lélek, a kéz azonban anyag.

Parancsol a lélek, hogy akarjon a lélek. Nem más a parancsoló és nem más a cselekvő, és ez a parancsot mégsem teljesíti.

Honnét ered tehát ez a szörnyűség és miért van?

„Mondom, parancsolja a lélek, hogy akarjon. Nem parancsolná, ha nem akarná és a parancsa mégsem teljesül. Ámde nem akarja egész teljességgel, tehát nem is parancsolja teljes igazában. Csupán annyiban parancsol, amennyiben akar, és olyan mértékben nem teljesül a parancs, amilyen mértékben nem akarja.”⁶

A lélek tehát megosztott állapítja meg Augustinus. Ez a lélek betegsége, a lélekben két akarat létezik, s a kettő egymásnak ellentmond.

Ágoston fejtegetéseinek igazságát nem lehet kétségbe vonni. Az ember valóban olykor tud önmagának parancsolni, azaz akarata az értelem világossága szerint működik, máskor viszont semmibe veszi az értelem figyelmeztető jelzéseit és (szinte) vakon követi a vágy szavát, s az utóbbi esetben az akarat nem kisebb erővel működik, mint a helyes célok megvalósításakor.

Az újkor egyik nyitányának tekinthető Descartes halála előtt néhány hónappal megjelent kis könyvecskében „A lélek szenvedélyei” című művében szintén foglalkozik az akarat problémájával. A mű állásfoglalása azért is figyelemre méltó, mert benne a szerző éppen azt kívánja bizonyítani, hogy a test és a lélek között termékeny kölcsönhatás létezik. E tekintetben alapos átgondolást érdemelnek a következő megállapítások. Beszélve az akaratlagos és az akarat nélküli mozgásról a XVII. cikkelyben szögezi le, hogy **a lélek cselekedeteit nevezzük akarásnak, mivel „azt tapasztaljuk, hogy közvetlenül a lelkünkől erednek, s úgy látszik csak tőle függenek.”**⁷

„Akarásaink újfent kétfélék. Mert egyesek a lélek olyan cselekedetei, melyek magában a lélekben végződnek, mint amikor Istent akarjuk szeretni, vagy általában a gondolkodásunkat valamilyen nem anyagi tárgyra akarjuk alkalmazni. A többiek olyan cselekedetek, melyek a testünkben végződnek, mint amikor pusztán abból, hogy sétálni akarunk, az következik, hogy lábunk mozgásba jön és járunk.”⁸ Descartes szerint **az akarás lelkünk vonatkozásában cselekvésnek tekinthető, azaz, amikor akarunk valamit, a lélek cselekszik, de vannak olyan cselekedeteink, amikor a lélek nem működik közre.** Ilyenek pl. a képzelődések.

A tárgyalt három szerző gondolataiból kiténik, hogy mindegyikük az Én sajátos belső képességének, leginkább lelki képességének tekinti az akaratot,

⁶ Id.mű 233–234. o.

⁷ Descartes: *A lélek szenvedélyei*, Szeged, Ictus K. 1994. 42. o.

⁸ U.o. 43. o.

amely elválaszthatatlanul összefügg az ember megismerő képességével. Gondoljunk végig egy példát!

Utazni akarok a Holdra. Ezt az akaratot biztosan sok érdekes ismeret előzte meg, amelyeket könyvekből, filmekből, mások leírásaiból stb. szereztem, és amelyek felkeltették érdeklődésemet ez iránt a bolygó iránt. Az ismeretek megszerzése eleinte valószínűleg véletlen, spontán (pl. hallottam valakit nyilatkozni a Hold krátereiről) esemény, ám ezek hatására már tudatosan, azaz akaratlagosan kezdtem magam is begyűjteni e témával foglalkozó információkat. Megérdeklődtem a lehetőségeket, kitartó munkával biztosítottam a feltételeket, megszereztem a szükséges eszközöket. E cselekedetek mögött minden esetben ott volt az akarat, amely már egy ideje célként jelent meg előttem. Sőt **az akarat a végső célt tekintve mindig megfogalmaz kisebb, közvetítő célokat, tehát maga osztott formában is megjelenik. Ezek megvalósítása feltétele a főcél, azaz az akarat megvalósulásának.. Ebben a folyamatban az akarat hol célként, hol okként jelenik meg, de ezek a változások mind az Én gondolkodásának síkján zajlanak.** (A célokság lényegét és működését már Arisztotelész leírta) A változásokat viszont nem az akarat idézi elő, hanem azok a külső körülmények, ismeretek, amelyeket megszereztem.

Az ismeretrendszerünk és akaratunk között állandó kölcsönhatás van. Az ismeret megszerzését is az akarat motiválja – az esetek többségében –, és a megszerzett ismeret modifikálja az akaratot. Pl. a megismert törvények, normák hatására nem akarunk ésszerűtlen, megvalósíthatatlan, vagy a normába ütköző cselekedetet végrehajtani. **Az akarat nemcsak célként jelöli meg bizonyos ismeretek megszerzését, de folyamatosan motivál bennünket arra az erőfeszítésre, ami eredményessé teszi törekvésünket. Pl. a tanulás nem csupán egyszeri aktus, hanem egyéntől függő módon rövidebb-hosszabb ideig tartó tevékenység.**

Nem állíthatjuk viszont, hogy az akarat mindig olyan célokat tűz ki, amelyek az ész ítélőszéke előtt megállták a helyüket. Erre utaltak már az említett szerzők is. **Az akarat irányulhat irracionális célokra, az ész által helytelennek tekintett magatartásra is.** Ha nem így volna, akkor nem fordulhattak volna elő az emberiség történelmében olyan események, amelyek történelmi úttévesztéseket eredményeztek. (Egy külön tárgyalandó probléma, hogy a társadalom ellentmondásai következtében, ami az egyik csoportnak, népnek, nemzetnek ésszerű, az a másik számára, vagy az emberiség nézőpontjából ésszerűtlen, sőt bűnös. Ez viszont nem az akarat és az ész viszonyát érinti, hanem a társadalom struktúráját és értékrendjét.) **Fogalmazhatunk úgy, hogy az akarat soha nem céltalan, de a cél nem mindig állja ki az ész vagy az értelem kritikáját.**

Az ismeret és az akarat között a határozottság, a tudatosság tekintetében is hasonlóságot fedezhetünk fel. Mindkettőben fellelhetők ugyanazok a szintek.

Ismeret

Sejtés

Vélekedés

Tudás

akarat

homályos szándék

feltételes cél

céltudatos akarat.

Ha tovább gondoljuk az akarat artikulálódásának különböző szintjeit, akkor még közelebb jutunk talán az eredeti kérdésére adott válaszhoz.

Abból indulunk ki, hogy az akarat valamilyen cselekvést indukál. Ezt kiválthatja az **ösztön** is. Pl. az éhség arra ösztönzi az embert, hogy táplálékot keressen és vegyen magához. Ez ugyan nem teljesen tudattalan tevékenység, de nem feltétlenül kell hozzá az akarat. (A hétköznapi szóhasználatban is mondjuk, hogy elindultam a hűtőszekrényhez, hogy keressek valami enni-valót. Természetesen lehet, hogy tudatosan, átgondoltan keresek valami egészséges, vitamindús ételt. Ebben az esetben már működik az akarat is, amely kontrollálja, hogy betartom-e a magam által vállalt normákat.)

Az ösztön azonban **vágy** formában is megjelenhet. Pl. a szexualitás ösztöne vágyat generál a szeretett, vagy a csak látott személy iránt. Ebben az esetben az akaratnak komoly szerep jut. Az akarat támogathatja a vágyat, de kontrollálhatja is. Mindkét esetben érveket keres a vágy kielégítése vagy éppen elfojtása érdekében, azaz mozgósít egy olyan képességet, amely jelentős háttérrel rendelkezik a személyiség egészében: értékek, normák, tanult viselkedési szabályok, interiorizált magatartásformák stb. Némileg leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy a vágy illetve annak kielégítése célú transzformálódik; fogalmazzunk így: meg kell ismerni és meg kell hódítani a látott személyt. Ha ez a cél átjut az értelem szűrőjén, akkor eszközöket is keres az értelem hozzá. Hogyan tudjuk a célt megvalósítani, azaz a látott személyt meghódítani? A folyamat lényegét tekintve ugyanez történik, ha az értelem a vágy ellen dönt, csak ellenkező előjellel.

Egy másik sajátos lelki motívum lehet a **kíváncsiság**, amely akaratot generál, vagy akarat formájában jelenik meg. Már Arisztotelész megjegyzi hogy a tudomány legfőbb hajtóereje a kíváncsiság. Ez a tulajdonsága az embernek már gyermekkorban nagyon jól látható. A gyermeki kíváncsiság érhető tetten abban a törekvésben, amely mindent látni szeretne, megfogni, megkóstolni, azaz érzékszervei segítségével felfedezni a körülötte lévő világot. De ez él tovább az un. „miért” korszakban, amely általában 3-6 év között jellemző, s amikor mindenre rákérdez, és sem eltántorítani, se lerázni nem lehet a kifogyhatatlanul kérdező értelmes gyermeket. Ez a kíváncsiság a

kor előre haladtával – sajnos – csökken, veszít erejéből és szűkebb körre korlátozódik, illetve kanalizálódik a megszerzett ismeretek mentén. De ez a **kíváncsiság fog céllá alakulni, és lesz hajtóereje a tudományos érdeklődésnek, kutatásnak**, vagy éppen valamilyen gyakorlati tevékenységnek. Természetesen ebben az esetben is kísérő folyamatként fut mellette egy eszközválogatás, egy mérlegelés, amelyet jelentős mértékben befolyásolnak az egyén személyes adottságai, valamint a környezet hatása. Tudunk olyan példákat a tudomány történetéből, ahol a kutató rendkívüli akaratereje, kitartása, meggyőződése az őt érdeklő téma fontosságáról stb. nagyon nehéz feltételek mellett is eredményre vezetett. Gondoljunk a Curie házaspár kutatómunkájára.

Talán éppen az ő közös munkájuk lehet kiindulópontja egy olyan gondolatnak, amelyet érdemes felvetni és átgondolni. Az eddigiekben arról volt szó, hogy az akarat az értelem, az ész ítélőszéke elé állva válik – pozitív jelzés esetén – megvalósítandó céllá. Az értelem mellett azonban az emberben nagyon fontos motivációs erőt képviselnek az **érzelmek. Az érzelmek erősítik vagy gyengítik az akaratot**. Az érzelmek, mint a szeretet, a szerelem, a gyűlölet megerősítik, megnövelik, ahogyan a szépirodalom olykor fogalmazza, megacélozzák az akaratot. Önfeláldozásra készítetik még azt az embert is, aki korábban gyáva volt, vagy annak látszott, és az értelem óvatos tanácsai ellenére vállalkozik olyan cselekedetekre, amelyeknek kockázata túlmegy a racionalitás határain. Az érzelmek gyakran olyan cselekedeteket is kiváltanak, amelyek hirtelen reakciók egy érzelmi hatásra és az akaratnak úgyszólván nincs is ideje „közbeszólni”, és egyáltalán nincs mód az értelem mérlegelő funkciójára. Pl. egy gyermeket kell elrántani a közeledő autó elől. Bár a tevékenységet ilyenkor is akaratlagosnak mondjuk, de itt - véleményem szerint - olyan, szinte az ösztönök szintjén rögzült normák működéséről van szó (az emberi élet érték, a védtelennek segíteni kell), amely az akarat tudatosult közreműködése nélkül is dicséretes eredményt hozhat..

Kísérreljünk meg egy összegzést! Úgy gondolom, hogy **az akarat az ember mentális diszpozíciója**, amelynek kialakulása egy folyamat. A cselekedő akaratáról nincs meggyőző jelzésünk, ismeretünk, de feltételezhető, hogy már a bábinek is van akarata. A kis gyermek – saját tevékenysége révén – tapasztalatot szerez arról, hogy bizonyos képességekkel rendelkezik, és ezek eredményeként el tud érni adott célokat. Pl. sikeresen épít a kockákkal, mosollyal vagy sírással rá tudja venni környezetét, hogy teljesítsék kérését, amint megtanul járni oda tud menni, ahová szeretne stb.

Mindezek a tapasztalatok kialakítanak benne egy érzést, egy élményt, egy tudást, hogy ő rendelkezik egy képességgel, amit érvényesíteni tud. Valószínűleg nem tudja, hogy a felnőttek ezt akaratnak hívják, de fogalmak nélkül is érvényesíteni tudja ezt a megtapasztalt képességét. Ezt az ún. dackorszak nagyon pregnánsan mutatja. Rövidesen a

szót is megtanulja, és kitartóan mondja, hogy „én ezt akarom!” Terjedelmi okok miatt nem tudom ennek a folyamatnak minden mozzanatát leírni, de tény, hogy a szocializáció során magunk is hozzájárulunk ahhoz, hogy ez a képesség mind inkább működjön. Azt kérjük a gyermektől, hogy akarjon jó gyerek lenni, hogy akarjon illedelmesen viselkedni, majd hogy akarjon jól tanulni, tehát elültetődik benne egy olyan ismeret, hogy az akarat egy olyan képesség, amit ő maga tud működtetni. **Kialakul tehát egy lelki diszpozíció, amely jelentős mértékben függ az adott személyiségtől, a megélt élményektől, a megszerzett ismeretektől.** (Az a gyermek pl. aki egy erősen kontrolláló közegben cseperedik, és akinek nem erősíteni, hanem megtörni próbálják az akaratát, valószínűleg kevésbé fog rendelkezni ezzel a lelki diszpozícióval.) Úgy fogalmaznám, hogy ez a lelki diszpozíció mindenben benne van, de nem egyforma módon, és nem azonos erővel működik.

Az akarat nem kell, hogy minden egyes tudatos lépés mögött ott álljon. **A választás, a döntés csak az akarat és az értelem közös működésének eredményeként jöhet létre.** A döntést követően viszont már elsősorban az értelem az, amely az eszközök kiválogatásában, a módszerek végig gondolásában szerepet játszik. Ebben a fázisban az akarat, mintegy „visszavonulhat.” A cselekvés elindításában talán ismét szükség van rá, de ha a döntés valóban komoly megfontolás eredménye, akkor ebben az etapban is inkább az értelem működik közre, oly módon, hogy emlékeztet a döntési folyamatban ható okokra, érvekre, szempontokra.

A tevékenység ritkán egyetlen döntésből eredő cselekvési sor. Bármennyire tudatosan is törekszünk a kitűzött cél megvalósítására mindig adódnak nem kívánatos eredmények, hibák, amelyeket korrigálni kell, és amelyek után újabb rövid távú programot és ehhez eszközöket kell meghatározni. Úgy vélem, ebben a folyamatban nem kell állandóan jelen lenni az akaratnak. Tételizzük fel, hogy egy tudományos program megvalósításában – pl. egy betegség gyógyítására alkalmas gyógyszer keresésében – hibát követtünk el, akkor azt természetesen korrigáljuk, újra gondoljuk a megfelelő módszereket, esetleg új eljárásokon törjük a fejünket, de nem kell feltétlenül ismét elhatároznunk a már kitűzött célt, hiszen ezt már eldöntöttük. Kivéve azokat az eseteket, ahol azzal kell szembesülnünk, hogy a cél a mi tudásunk fogyatékossága, az eszközeink alkalmatlansága vagy egyéb más ok következtében elérhetetlen, illetve annak tűnik. Ilyenkor ismét szükség van az akarat meghatározó erejére, hogy azt tudjuk mondani, hogy vagy feladjuk, vagy minden képességünket latba vetve mégis megpróbáljuk elérni az eredetileg kitűzött célt.

Ezért nincs igaza Ryle-nak, aki a következőket mondja: „Mondjuk egy könyvet akarok írni a metafizikáról. Egészen pontosan mikor akarom? Mikor azon gondolkodom, hogy milyen legyen a szerkezet? Mielőtt leütöm az első billentyűt? Miközben írom? Miközben írom csak egy akaratom van, vagy

fejezetenként külön akarataim? Ahhoz, hogy a könyvet megírjam, számos billentyűt kell leütönm a számítógép billentyűzetén. Minden leütéshez egy külön akarat kell? Ha igen, hogy viszonyulnak ezek az akaratok a könyvírás akaratához?”⁹ Ryle szerint ezek a kérdések megválaszolhatatlanok. Az érvelés tetszetős, de nem állja meg a helyét logikailag. Valójában csak az első döntéshez kell feltétlenül az akarat. A többi következménye a döntésnek.

Összegezve úgy fogalmaznánk: az akarat egy olyan lelki diszpozíció, amely a szocializáció folyamatában alakul ki kezdetben spontán történések, később tudatos tevékenység hatására.

Ezt a lelki diszpozíciót motiválják az ösztöneink, a többé-kevésbé tudatos vágyaink, köztük az megismerés vágya, amit fentebb kíváncsiságnak neveztem, valamint érzelmeink, szenvedélyeink. Úgy vélem, hogy az akarat maga is folyamatosan változó alakuló készség, amely az értelemmel és az érzelmekkel együtt irányítja gondolkodásunkat, tevékenységünket életkoronként különböző mértékben. **Az akaratot nem megismerni kell, hanem felismerni önmagunkban, ahogyan Kant szerint az erkölcsi törvényt is. Az akarat felismerése talán az első, de mindenképpen az egyik legkorábbi lépés az önreflexió felé.** Viszonylag korán felismerjük, hogy rendelkezünk az akarat képességével, azaz tudunk akarni, de ez a képesség csak később töltődik fel azokkal a tartalmakkal, amelyek irányt szabnak és erőt adnak neki. Az akarat nem mindig és nem azonnal kapcsolódik össze az értelemmel, de ha ez megtörtént ettől kezdve szoktunk tudatos akarati tevékenységről, célkitűzésről, döntésről stb. beszélni. Véleményem szerint ez a „pillanat” is személyiségfüggő. Vannak, akik életük mindennapi dolgaiban gyorsan és határozottan tudnak dönteni, míg mások hosszasan hezitálnak egy-egy választás előtt. De bármelyikről is legyen szó, minden esetben az akarat áll az elhatározás mögött. Kanttal értek egyet, aki szerint „Semmi sem gondolható el a világon, sőt azon kívül sem, amit minden megszorítás nélkül jónak tarthatnánk – az egyetlen kivétel a jó akarat. Az értelem, a szellem, az ítélőerő, bárhogyan nevezzük is a szellem adottságait, vagy a bátorság, az eltökéltség, a szándék szilárdsága mint a vérmérséklet tulajdonságai, mindezek kétségkívül sok tekintetben jók és kívánatosak; ám rendkívül rosszak is lehetnek, ha nem jó az akarat, amely felhasználja e természeti adottságokat, s amelynek sajátos minőségét ezért jellemnek nevezzük.”¹⁰

⁹ Ryle: *A szellem fogalma*, Budapest, Osiris, 1999.

¹⁰ Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*, Gondolat, 1991. Budapest, 20. o.

TARTALOM

Laczkó Sándor	
Az akarat megnyilvánulásának különös voltáról – Előszó	5
<i>„...elment egy magányos helyre, és leült, hogy eltöprengjen: melyik utat válassza.”</i>	
Bacsó Béla	
„Herkules válaszüton” (Akarat és döntés)	11
Csejtei Dezső – Juhász Anikó	
A schopenhaueri „akarat” színre lépése és színeváltozása	
Samuel Beckett irodalmi műveiben	20
Gyenge Zoltán	
Az ellenálló akarat – Izsák és Ábrahám a festészetben	42
Gábor György	
Az akarat kiábrázolása, a történelem megképesítése	50
Boros Gábor	
Akaratlanul.....	95
<i>„... az emberről pedig minden bizonynyal állíthatjuk, hogy a természetükben mindig ott rejlő kényszer alapján, ha megvan rá a hatalma, uralkodni akar.”</i>	
Weiss János	
Az „akarat” fogalma Schelling teozófiai programjában.....	105
Gelenczey-Mihály Alirán	
Philonikia, avagy a hatalom akarása. Modern fogalom ókori kontextusban.....	120
Simon József	
Az akarat Duns Scotus filozófiájában.....	131
Ullmann Tamás	
Az akarat ontológiája	141
Veress Károly	
Az akarat mint válasz.....	156
Kiss Endre	
Friedrich Nietzsche és az akarat filozófiai tipológiája.....	171
Soós Amália	
Schelling: a szemlélettől az abszolút akaratig.....	185
Balázs Boglárka	
Ralph Waldo Emerson - Akarva-akaratlan.....	195

„... szeresd magadban saját létezésre irányuló akaratodat.”

Egyed Péter	
Akaratlagosság és parancsok.....	205
Szendi István	
Akarat-patológia	221
Mester Béla	
Az akarat mint képzet	244
Székely László	
Kvantummechanika, akaratszabadság, gondviselés	253
Szászné Molnár Zsuzsanna - Tóth I. János	
Hans Jonas akaratfelfogása	266
Garaczi Imre	
Az akarat arcai. A modern személyiség értelmezése a játékelméletek metafizikája alapján	277
Balogh Lehel	
Az akarat helye a bioetikai döntéshozatal szövevényében	294
Földesi Tamás	
Szabad akarat és a jog	303
„...a kérdés nem az, hogy mit teszünk, és mit kellene tennünk, hanem az, hogy akarásunkon és tevékenységünkön túl mi történik velünk.”	
Valastyán Tamás	
Identitásmintázatok. Az akarat mint az önazonosság változója	311
Ungvári-Zrínyi Imre	
Az önmagunkkal rendelkezés véghezvitele –, avagy az akarat jóra fordítása.....	327
Losoncz Alpár	
Akarat, preferencia, ellenállás	339
Deczki Sarolta	
Az akarat mítosza és éthosza	356
Nyíró Miklós	
A gyakorlati filozófia két kiindulópontja: akarat (Arendt) versus medialitás (Gadamer)	364
Máté Zsuzsa – Kádár Zoltán	
Az akaratszabadság hiányának következményei a XX. század első felének filozofikus jellegű antiutópiáiban.....	380
Novák Éva	
Az akaratról	396



ISBN 978-963-88812-1-2



9 789638 888121

2500 Ft